

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 7

Herausgegeben von
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die *Kasseler Philosophischen Schriften* waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* werden deshalb seit 2008 in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Sinn und Existenz
in der
Spätphilosophie Schellings
und andere Schellingiana

kassel
university



press

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar
ISBN 978-3-7376-5010-6

2016, kassel university press GmbH, Kassel
www.upress.uni-kassel.de

Satz: Frank Hermenau, Kassel
Druck und Verarbeitung: docupoint GmbH, Barleben
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort (2015) 7

Wirklichkeit. Eine Skizze zum Denkweg Schellings (1985) 11

Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings (1963)

Einleitung 39

I Das reine Denken 46

1. Das Sinnkonstituierende vor und in aller Erfahrung 49

2. Prinzipienlehre und Theorie vom Satz 59

3. Das Absolute an Sinn 69

4. Von der Ursache des Seins 75

5. Erfahrung, Sprache, Vernunft 83

II Die Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie 91

1. Das Wesen und der Weg der Vernunftkenntnis 98

2. Die Aufgabe und das Ziel der Vernunftkenntnis 105

3. Ansätze zu einer ausgeführten Vernunftwissenschaft 112

A Die Natur (113), B Der Geist (119), C Der Mensch als
Vermittlung (124), D Die Idee Gottes (128)

4. Die Grenzen der Vernunftwissenschaft 134

III Die Existenzproblematik und die positive Philosophie 144

1. Die Existenzproblematik 144

2. Das Erfahren 151

3. Die Offenbarung 157

4. Die Wirklichkeit 162

Schlussbemerkungen 167

Anhang

Schelling – Kierkegaard – Marx (1965) 175

Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie (1998) 197

Freiheit, Recht und Geschichte (1989)	215
Die Freiheit Gottes und des Menschen (1994–2009)	
Zur gegenwärtigen Diskussion der Spätphilosophie Schellings	233
Literaturhinweise	275

Vorwort

Vor 53 Jahren legte ich meine Dissertation *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings* meinem Doktorvater, dem Philosophen Erich Heintel, vor, und am 18. Dezember 1963 wurde ich von der Philosophischen Fakultät der Universität Wien promoviert. Unmittelbar darauf brach ich nach Bonn auf, wo mir von Josef Derbolav, der ebenfalls aus Wien stammte, eine Wissenschaftliche Assistentenstelle am Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Bonn angeboten worden war.

In Wien hatte ich neben Philosophie das Fach Völkerkunde in seiner ganzen kulturwissenschaftlichen Breite als zweites Hauptfach studiert und als Nebenfach noch Psychologie belegt. Doch niemals hatte ich bis zu meinem Aufbruch nach Bonn irgendeine Berührung mit dem Fach Erziehungswissenschaft gehabt. Josef Derbolav, der in der Tradition von Theodor Litt eine Professur für Philosophie und Pädagogik innehatte, erleichterte mir den Einstieg in das Fach Erziehungswissenschaft, indem er von mir zunächst nur eine Einarbeitung in die Grundfragen der Bildungsphilosophie erwartete. So begleitete ich ihn anfänglich zu seinen Vorlesungen und Seminaren zur Bildungsphilosophie von Platon und Aristoteles, zur Bildungstheorie von John Dewey und A. S. Makarenko sowie zur Philosophie von Hegel und dem jungen Marx. Mein erstes eigenes Seminar trug den Titel „Kants praktische Philosophie und Pädagogik“.

Trotzdem galt es für mich in den ersten Jahren viel nachzuholen, und auch sonst wurden wir Assistenten mit vielfältigen Aufgaben betraut, so dass ich dem Angebot meines Doktorvaters Erich Heintel, meine Dissertation *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings* für den Druck auszuarbeiten und in seiner neu gegründeten Reihe *Überlieferung und Aufgabe* (Wien/München 1965 ff.) zu veröffentlichen, in den ersten Jahren nicht nachkommen konnte. Zwar gab es in Österreich keine Druckverpflichtung, wie sie damals schon in Deutschland galt, aber eigentlich war ich zunächst noch fest entschlossen, sobald ich dazu Zeit finden würde, diese Überarbeitung auszuführen. Doch je länger ich diese Aufgabe vor mir herschob, umso größer wurden die Hürden: Zum einen wuchsen die Ansprüche, die ich an eine Überarbeitung stellte, und zum anderen schoben sich bald schon andere Buchprojekte in den Vordergrund. Zusammen mit meinem Studienfreund Dietrich Benner, der ebenfalls in Wien Philosophie sowie Pädagogik studiert hatte und ein Jahr nach mir an das Bonner Institut für Erziehungswissenschaft kam, veröffentlichte ich zwei Bände *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik* (1967/1969) – mit systematischen

Analysen zur Philosophie und Pädagogik von Johann Friedrich Herbart, von Friedrich Johannsen und anderen Fichteanern um 1800 sowie von Richard Höningwald und anderen Neukantianern um 1920 –, denen noch ein weiterer Band zu Friedrich Schleiermacher und Jean Paul folgen sollte, der aber nach unseren Habilitationen 1970 sowie Berufungen nach Kassel bzw. Münster und den sich daraus ergebenden neuen Aufgaben und Verpflichtungen nicht mehr realisiert werden konnte.

Als ich meine Dissertation zu Schelling 1963 in Angriff nahm, gab es anders als heute noch kaum Auseinandersetzungen zur Spätphilosophie Schellings, zwar waren zum und nach dem 100. Todesjahr von Schelling die grundlegenden Bücher von Horst Fuhrmans *Schellings Philosophie der Weltalter* (1954), von Walter Schulz *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955) und von Karl Jaspers *Schelling. Größe und Verhängnis* (1955) erschienen, aber danach flaute das Interesse an Schelling wieder ab. Es brach die Zeit der großen Hegel-Renaissance an. Nahezu alle meine Kommilitonen am Institut für Philosophie in Wien – und ähnliches hörten wir von vielen Universitäten – waren in den Bann des Sirenengesangs der Hegelschen Philosophie geraten, lediglich mein Studienfreund Erhard Oeser hatte sich bereits ein Jahr vor mir an eine Schelling-Arbeit *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings* gewagt, sie erschien 1965 als Band I der Reihe *Überlieferung und Aufgabe*. Erst danach kamen die bedeutenden Habilitationsschriften aus der Freiburger-Schule von Walter Kasper *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (1965) und von Klaus Hemmerle *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* (1968) heraus.

Zwar habe ich mich neben meinen Arbeiten zur Bildungsphilosophie (Johann Friedrich Herbart, Friedrich Schleiermacher, Richard Höningwald, Franz Fischer), zur kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis (von Karl Marx über Ernst Bloch bis zu Henri Lefebvre) und zur Religionsphilosophie (Franz Rosenzweig, Hans Ehrenberg, Karl Jaspers) seit den 80er Jahren auch intensiv mit der Naturphilosophie Schellings („*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“: *Schellings Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, 1996) auseinandergesetzt und immer wieder Teilstudien zur Gigantomachie zwischen Hegel und Schelling veröffentlicht (*Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, 2014), aber es blieb ein schmerzender Stachel, dass meine grundlegenden Überlegungen zur späten Prinzipienlehre Schellings, die ich in meiner Dissertation 1963 vorgelegt hatte, niemals – abgesehen von einer Bezugnahme von Klaus Hemmerle – in die spätere Diskussion Eingang gefunden haben.

Der 25-jährige Schelling hat mit seinem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) das Kantische Projekt der Kritik der Vernunft durch die Vernunft,

das bei ihm noch in drei Kritiken auseinanderfiel, in großartiger Weise zu einer Einheit zusammengeführt und zu einem sich abrundenden Abschluss gebracht. Es setzte bei der intellektuellen Anschauung des „Ich bin Ich“ an und entwickelte aus dem Zusammenspiel von Anschauung und Reflexion alle Denkformen der Natur- und Geschichtserfahrung bis hin zur vermittelnden ästhetischen Anschauung in der Kunst. Aber schon im Jahr darauf wandte sich Schelling von der Transzendentalphilosophie ab und einem vernunftwissenschaftlichen System zu, das nicht mehr bei der transzendentalphilosophischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis begann, sondern gleich aus der absoluten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit heraus zur Wesenserkenntnis der Wirklichkeitsbereiche der Natur, des menschlichen Geistes und deren Vermittlung voranschritt. Hegel schloss sich – wenn auch mit einigen Modifikationen – diesem Schritt an, als er 1801 nach Jena kam.

Als Hegel aber sechs Jahre später Schelling in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* (1807) diesen Einstieg bei einer absoluten intellektuellen Anschauung zum Vorwurf machte und dann selbst sein System ohne Bezug auf die Anschauung, also ohne Eigenständigkeit des Seins allein aus der Dialektik des Geistes zu entfalten begann, führte das bei Schelling ab seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) zu einer grundlegenden Neubesinnung seines eigenen Ansatzes, die bei ihm zunächst zu einer Reihe von Neuansätzen, die Eigenständigkeit der Existenz zu retten, und schließlich zu einer erneuten transzendentalen Aufklärung des Verhältnisses von Denken und Sein führte.

Mit dieser in den späten „Prinzipienlehren des reinen Denkens“ entworfenen neuen transzendentalphilosophischen Grundlegung und den darauf aufbauenden beiden Teilbereichen der Philosophie, der Vernunftwissenschaft oder negativen Philosophie sowie der mit der „Unvordenklichkeit des Existierens“ beginnenden positiven oder geschichtlichen Philosophie, befasste sich meine Dissertation *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*. Wobei ich wenig Rücksicht auf die Genesis ihrer Herleitung nahm, sondern gleich unmittelbar in die Auseinandersetzung mit Schellings letzten Vorlesungen und Manuskripten aus seiner Münchner und Berliner Zeit ab 1827 bis zu seinem Tod 1854 eintrat. Die Genesis von Schellings Gedankenentwicklung mit seinen Gedankenkämpfen mit Fichte und Hegel in eine Überarbeitung meiner Dissertation miteinzubeziehen wurde mir zunehmend unmöglich.

Erst jetzt, da ich in einem Studienbrief für die FernUniversität Hagen das philosophische Gesamtwerk Schellings in seiner Genesis dargelegt habe, der inzwischen auch als Buch *Existenz denken. Schellings Philosophie von den Anfängen bis zum Spätwerk* (2015) vorliegt, bin ich frei geworden, mich nochmals unverkrampft der Dissertation *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie*

Schellings zuzuwenden. Schnell war mir klar, dass eine gründliche Überarbeitung nicht in Frage kommt, aber auch nicht mehr erforderlich ist. Allerdings bin ich nach wie vor der Auffassung, dass eine gesonderte Auseinandersetzung mit Schellings „Prinzipienlehre des reinen Denkens“, wie ich sie vor 53 Jahren antizipiert habe, heute noch immer eine gründliche Diskussion verdienen würde. Daher habe ich mich entschlossen, die Dissertation in ihrem Kern zu belassen und lediglich den Text insgesamt nur sprachlich etwas zu glätten sowie die Teile II und III zur negativen und positiven Philosophie gründlich zu kürzen, denn hierzu liegen inzwischen hervorragende Interpretationen vor. Dadurch treten nun die Ausführungen im Teil I zur Prinzipienlehre des reinen Denkens stärker hervor, während die beiden weiteren Teile nur noch in groben Zügen den Gesamtzusammenhang sichtbar machen.

Um jedoch dadurch nicht nur ein historisches Dokument der frühen 60er Jahre vorzulegen, sondern die Veröffentlichung doch noch als eine in sich abgerundete Arbeit zu Schelling lesbar zu machen, habe ich im Vorspann und im Anhang einige meiner späteren Abhandlungen zu Schelling hinzugefügt. Der Beitrag im Vorspann „Wirklichkeit. Eine Skizze zum Denkweg Schellings“ (1985) soll wenigstens die Linie von den Frühschriften zum Spätwerk von Schelling skizzieren. Der den Anhang eröffnende Beitrag „Schelling – Kierkegaard – Marx“ (1965) entstand unmittelbar nach der Dissertation und rundet diese in den Ausführungen zu Schelling erst wirklich ab. Dass dieser frühe Aufsatz gleichzeitig meine damaligen dürftigen Kenntnisse zur Philosophie von Karl Marx sichtbar macht, muss ich – mit Verweis auf meine späteren Bücher zu Marx – dabei bedauernd in Kauf nehmen. Die beiden mittleren Studien im Anhang „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie“ (1998) und „Freiheit, Recht und Geschichte“ (1989) versuchen die Ausführungen zu Schellings Naturphilosophie und zur Philosophie des Geistes konkret inhaltlich zu ergänzen. Der letzte Beitrag „Die Freiheit Gottes und des Menschen“ stellt eine Synopse von Reflexionen zur heutigen Diskussion (1994–2010) der Spätphilosophie Schellings dar und versucht so einen erweiterten Blick auf die Thematik von *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings* zu werfen.

Wirklichkeit

Eine Skizze zum Denkweg Schellings¹

Am 15. November 1841 – einen Tag nach dem zehnten Sterbetag Hegels – begann Schelling mit seinen Vorlesungen in Berlin. Das Auditorium Nr. 6 war bis auf den letzten Stehplatz besetzt, und auf den Gängen drängten sich noch viele Hunderte. Alle, die Rang und Namen hatten, Professoren aller Fakultäten, Literaten, Räte und Offiziere, waren erschienen. Viele Studenten waren von weit her, auch aus dem Ausland, Wochen vorher angereist und fieberten diesem Ereignis entgegen.

Der 66-jährige Schelling weiß von den Erwartungen, die an seine Vorlesungen geknüpft werden, und er weiß auch von der Herausforderung, die allein schon sein Auftreten in Berlin auf Hegels ehemaliger Lehrkanzel darstellt: „Meine Herren! Ich fühle die ganze Bedeutung dieses Augenblicks, ich weiß, was ich mit demselben auf mich nehme; wie könnte ich es mir selbst verhehlen oder wie Ihnen verbergen wollen, was durch meine bloße Erscheinung an dieser Stelle ausgesprochen und erklärt ist?“ (Schelling XIV, 359)²

Und obwohl Schelling in seiner Antrittsvorlesung Hegel mit keinem Wort ausdrücklich erwähnt, hört doch jeder, was er meint, wenn er gegen Schluss der Antrittsvorlesung sagt: „Nicht aufreizen will ich, sondern versöhnen, wo möglich als ein Friedensbote treten in die so vielfach und nach allen Richtungen zerrissene Welt. Nicht zu zerstören bin ich da, sondern zu bauen, eine Burg zu gründen, in der die Philosophie von nun an sicher wohnen soll; aufbauen will ich auf dem Grunde, der durch die früheren Bestrebungen gelegt ist.“ (Schelling XIV, 366)

Dieses offenerherzige Entgegenkommen und Angebot zum philosophischen Dialog wurde von den meisten Hegelianern nicht angenommen, zu abgrundtief war ihr Haß und zu festgelegt ihre Vorverurteilung, denn sie wussten, dass Schelling in seinen Münchner Vorlesungen Hegel scharf kritisiert hatte, sie wussten, dass König Friedrich Wilhelm IV. Schelling nach Berlin

¹ Vortrag gehalten auf der Bloch-Tagung an der Kunsthochschule in Hamburg im Oktober 1985. Als Text ausgearbeitet erschienen in: Adolf Vukovich, Ulrich Bartosch, Guido Pollak, Hans-Joachim Reinecke (Hg.), *Natur – Selbst – Bildung. Festschrift für Joachim Christian Horn*, Regensburg 1990, 38ff.

² Alle Zitate von Schelling werden – falls nicht anders angemerkt – im Text mit Band und Seitenzahl nach der Ausgabe: *F.W.J. v. Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg 1856 ff., und zwar wie allgemein üblich in durchlaufenden Bandnummern von I bis XIV zitiert.

berufen hat, um – wie es im Berufungsschreiben heißt – dem „Übermut und Fanatismus der Schule des leeren Begriffs“³ ein Ende zu bereiten, und sie wussten, dass Schelling sich erdreistete, ihrer Religionskritik eine positive Philosophie der Religion entgegenzustellen.

Schon ein halbes Jahr vor der Antrittsvorlesung schreibt Arnold Ruge in einem Brief vom 11. Februar 1841: „Schelling ist nach Berlin berufen: Schelling nach Hegel!“ „Indessen wird es notwendig, seine Vorlesungen mit der Intention zu besuchen, die verborgene Weisheit ans Licht der Kritik zu ziehn und aktenmäßig zu beweisen, was alle Welt schon weiß, daß er nämlich nichts Neues weiß. Die Blamage ist kläglich und wird sehr gründlich werden, wenn die Hegelianer die Gelegenheit gut auskaufen, was wohl nicht fehlen kann. Ich hoffe nicht, daß hier das unglückliche Gerede von Pietät Platz ergreifen wird. Schellings Charakter verdient keine Pietät, und seine Richtung erfordert wissenschaftliche Negation bis auf den Tod.“⁴

Aber nicht die unversöhnliche Feindschaft der Hegelianer ist es, die Schelling nach fünf Vorlesungsjahren resignieren lässt, sondern es sind die Intrigen von Theologen, allen voran seines Förderers und späteren Intimfeindes H.E.G. Paulus, ihnen war seine Philosophie der Religion zu ketzerisch und zu revolutionär.⁵

Natürlich gab es auch andere Stimmen. Zu denen, die zunächst begeistert waren und nachhaltig von Schelling inspiriert wurden, sich allerdings später, vom Vortrag enttäuscht, wieder abwandten, gehören Sören Kierkegaard und Michail Bakunin.⁶ Die wahre Bedeutung von Schellings Vorlesungen zur *Philosophie der Offenbarung* verstanden eigentlich nur einige religiös-

³ Aus Bunsens Berufungsschreiben an Schelling, in: Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M., 1977, 408.

⁴ Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, 420f.

⁵ H.E.G. Paulus ließ 1843 ohne Schellings Einwilligung eine Mitschrift von Schellings Berliner Vorlesung von 1841/42 unter dem Titel *Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung* veröffentlichen. Schelling klagte gerichtlich ein Druckverbot ein; konnte sich aber nicht durchsetzen, weshalb er 1846 seine Vorlesungen einstellte. Erst nach diesem Rechtsstreit wurden die Urheberrechte eines Autors entschiedener geschützt. Manfred Frank hat 1977 die sog. Paulus-Nachschrift unter dem Titel *Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42* neu herausgegeben. Wir sollten uns jedoch immer gegenwärtig halten, dass es sich hierbei um eine Mitschrift handelt, die Schelling unter Theologenkreisen diffamieren sollte.

⁶ Zur Kierkegaard-Nachschrift siehe Anton Mirko Koktanek, *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Mit Erstausgabe der Nachschriften zweier Schellingvorlesungen, München 1962; zu Michail Bakunin siehe Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, 460ff.

sozialistische Kreise: in Frankreich um Pierre Leroux,⁷ sowie in Polen und Russland, wo sie nachhaltig sozial-revolutionär fortwirkten.

Die eigentliche Tragik dieser späten Vorlesungen des greisen Schelling liegt wohl darin, dass er einerseits seine geradezu revolutionäre philosophische Wendung nicht anders als in der Esoterik einer religiösen Symbolsprache vorzutragen vermag und dass es andererseits damals in Deutschland noch keinen philosophischen Kopf gibt, der in der Lage wäre, unabhängig von Hegels System zu denken.

Der einzige, der sich um diese Zeit vom Hegelianer zum Hegel-Kritiker emanzipiert hat, ist Ludwig Feuerbach, den Karl Marx im Herbst 1843 um eine Schelling-Kritik für die Deutsch-Französische Jahrbücher ersucht. Feuerbach lehnt jedoch wegen privater Arbeitsüberlastung ab, aber in den nachgelassenen Notizen findet sich der Entwurf einer solchen Kritik, in der Feuerbach, Schelling einen „entstellten Hegelianismus“ vorwerfend, argumentativ selber wieder in seinen alten, reineren Hegelianismus zurückfällt.⁸

Ob sich Karl Marx gründlicher mit Schellings *Philosophie der Offenbarung* auseinandergesetzt hat oder wenigstens mit den bald schon kursierenden Schelling-Kritiken der Hegelianer, die er in seinen Korrespondenzen nennt, ist nicht deutlich auszumachen. Jedenfalls ringt er sich erst 1844 in den Pariser Manuskripten zu einer weit über Feuerbach hinausgehenden grundsätzlichen Hegel-Kritik durch, die fast in allen zentralen philosophischen Argumenten – wenn auch sprachlich ganz anders gefasst – mit der Hegel-Kritik Schellings übereinstimmt.⁹

Diese erstaunliche Koinzidenz zweier so verschiedener Denker, wie der greise Schelling und er junge Marx, ist bis heute kaum gesehen, geschweige denn bearbeitet worden.¹⁰ Im ganzen dogmatischen Marxismus tradiert sich dagegen noch immer das abfällige Urteil des jungen Hegelianers Friedrich Engels über Schellings Vorlesung fort, der damals 1841/42 den Entsetzenschrei ausstieß, dass Schellings Lehre ja zum Materialismus führe: „Das unvordenkliche Sein kann ja noch gar nicht sehen, wollen, entlassen, zurückzuführen. Es ist nichts als eine kahle Abstraktion von der Materie, die gerade

⁷ Pierre Leroux, „Über Schellings philosophische Vorlesung“, in: Manfred Frank/Gerhard Kurz (Hg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M. 1975, 444ff.

⁸ Zu den Briefen von Feuerbach an Marx s. Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, 491ff.

⁹ Karl Marx, „Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* in 43 Bden., Berlin 1956 ff., 40, 568ff.

¹⁰ Siehe Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975 sowie Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 1981, 247ff.

von allem Persönlichen, Selbstbewußtsein am weitesten entfernt ist. [...] Diese Unvordenklichkeit kann nur zum Materialismus und höchstens zum Pantheismus führen, aber nie zum Monotheismus.“¹¹

So trifft nach wie vor zu, was Ernst Bloch in *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte* sagt: „Es ist mit dem Nachruhm Schellings (1775–1854) [...] eine eigentümliche Sache. Man zitiert das Marx-Wort von dem aufrichtigen Jugendgedanken Schellings, aber ansonsten wird über ihn geredet, wie die Hegel-Epigonen einst über ihn geredet haben.“¹²

Bloch ist sicherlich der einzige der großen marxistischen Denker, der sich auch an Schellings Spätphilosophie herangewagt und darin den dialektisch-materialistischen Kern des Schellingschen Denkens aufgespürt hat. So schreibt er in *Das Materialismusproblem* nach einem längeren Schelling-Zitat aus den Münchner Vorlesungen: „Man hat hier eine der tiefstinnigsten, auch unbekanntesten Stellen des deutschen Idealismus vor sich (Hegel stellt nichts Tieferes zur Seite) [...]. Die Stelle ist erzdialektisch und von der Hegelschen Dialektik darin unterschieden, daß der Stachel des dialektischen Prozesses, der Grund-Widerspruch bereits in die erste Setzung des Seins, mithin bereits in die Thesis, ja noch vor dieselbe gelegt wird.“¹³

Allerdings ist auch Bloch nicht ganz frei von einigen allzu locker hingeworfenen Pauschalurteilen, so wenn er vom „erzreaktionären Schelling“ spricht, in dessen „Theosophie“ die „feudale Erbitterung über den Abfall der Untertanen“¹⁴ durchklingt. Wieviel schonungsvoller, ja liebevoller geht Bloch mit Hegel um, den er doch viel radikaler mit Marx vom Kopf auf die materialistischen Füße zu stellen gedenkt. Aber trotz allem ruft uns Bloch zu: „Darum darf über dem Hegel des Faustwegs das Schellingsche einer philosophisch gewordenen Ilias und Odyssee nicht vergessen werden.“¹⁵

In diesem Sinne sei hier die Odyssee des Denkwegs von Schelling in neun Etappen und einem Ausblick nachgezeichnet. Es ist dies nichts anderes als ein erste Aufriss einer Studie zum Denkweg Schellings die diesen nicht – wie meist üblich – von Hegel her, sondern von Schelling selbst her verfolgt. Teilstücke daraus habe ich mit Joachim Christian Horn verschiedentlich diskutiert. Vieles was ich hier von Schelling her zu erarbeiten versuche, hat Joachim Christian Horn in seinen beiden Hauptschriften *Die Struktur des Grun-*

¹¹ Friedrich Engels, „Schelling und die Offenbarung“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, 41, 202.

¹² Ernst Bloch, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. 1977, 306.

¹³ Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a.M. 1972, 226.

¹⁴ Ebd., 75.

¹⁵ Ernst Bloch, *Zwischenwelten*, 319.

des und *Monade und Begriff* von Leibniz und Hegel her thematisiert.¹⁶ Im Gegensatz zu ihm sehe ich nicht in Hegel, sondern in Schelling den großen Nachfolger und Vollender der Leibnizschen Philosophie. Die folgende Nachzeichnung von Schellings Denkweg können als Anmerkungen zu unserer freundschaftlichen Kontroverse gelesen werden.

1. *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*

Angeregt durch die eben erschienenen ersten Entwürfe zur Wissenschaftslehre von Fichte tritt der 19- und 20-jährige Schelling selber 1794/95 mit eigenen Versuchen zur Grundlegung der Philosophie hervor. Äußerlich stehen sie Fichte sehr nahe, innerlich tragen sie die Differenz in sich, die sechs Jahre später zum totalen Bruch zwischen beiden treiben wird.¹⁷

An den Eingangssätzen der Schrift *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* (1795) lässt sich bereits diese Differenz und der gesamte Entwicklungsweg Schellings ablesen: „Wer etwas wissen will, will zugleich, daß sein Wissen Realität habe. Ein Wissen ohne Realität ist kein Wissen. [...] Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt [...]. Dieses Letzte im menschlichen Wissen kann also seinen Realgrund nicht wieder in etwas anderem suchen müssen [...]. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d.h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz *bei dem das Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt*.“ (Schelling I, 162f.)

Schelling fragt also nicht nur nach der Gewissheit unseres Wissens, die nach Fichtes Fortführung der kantischen Transzendentalphilosophie im „Ich bin Ich“ unseres Selbstbewusstseins gründet, sondern von Anbeginn an nach dem „Realgrund“, der Seinsgewissheit unseres Wissens. Auch diesen Realgrund müssen wir, transzendentalphilosophisch fragend, in uns selber finden, aber er kann nicht am „Ich“ das Selbstbewusstsein festgemacht werden, sondern wird uns zugänglich im „Bin“ des „Ich bin“. So sagt Schelling bereits

¹⁶ Joachim Christian Horn, *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel* (1952), Hamburg ³1982 sowie *Die Struktur des Grundes. Gesetz und Vermittlung des ontischen und logischen Selbst nach G.W. Leibniz*, (1971) Wiesbaden ²1983.

¹⁷ Wolfdietch Schmied-Kowarzik, „Selbst und Existenz. Grundanliegen und Herausforderung der Naturphilosophie Schellings“, in: Hans Michael Baumgartner/Wohlem G. Jacobs (Hg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, I, 111ff.

hier ganz am Anfang: „*Ich bin!* Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorausgeht.“ (Schelling I, 167)

Aber was sich uns hier im „Bin“ erschließt, ist nicht nur unsere je eigene Existenzgewissheit, sondern die Existenzgewissheit von allem, was wir als existentiell wirklich erfahren. Auch das „Du bist“, „Lebendiges ist“, „Seiendes ist“ können wir niemals aus irgendwelchen Erkenntnisobjektivierungen ableiten, sondern liegt diesen vielmehr immer schon als Existenzbezug zugrunde, wozu mein eigener Existenzbezug gleichsam das Tor ist. Diese unmittelbare Existenzgewissheit meiner selbst und von allem anderen wirklich Seienden nennt Schelling „intellektuelle Anschauung“: „Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben. Diese Anschauung zuerst überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne *ist*, während alles andere nur *erscheint*“. (Schelling I, 318)

Doch wir dürfen nicht übersehen: diese „intellektuelle Anschauung“ erschließt uns nichts anderes als den unmittelbaren Existenzbezug und keinerlei bestimmter Erkenntnis, deshalb wird unser Denken notwendig wieder in die Reflexion getrieben, um uns überhaupt zu bestimmten Erkenntnissen von uns und der Welt zu führen. Auf dieser Grundlage nun erbaut Schelling in den nächsten fünf Jahren gleichzeitig seinen großen Wurf eines *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800) und seinen genialen und einzigartigen *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799).

2. System des transzendentalen Idealismus

Beginnen wir die transzendente Bewusstseinsanalyse aus der Mitte heraus, vom „System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus“ zu bedenken. Wo immer wir objektive Welterkenntnis konstituieren, setzen wir bereits – wie Schelling ausführt – Einwirkungen anderer Intelligenzen auf uns voraus. Worauf Schelling hier verweist, ist die notwendig sprachliche und geschichtliche Verfasstheit unserer Erkenntnis einer objektiven Welt, die nur als kommunikative Praxis wechselseitig aufeinander intellektuell einwirkender Subjekte möglich ist. Auf der Grundlage dieser uns sicherlich nicht willkürlich verfügbaren Praxis der Erkenntniskonstitution erfolgt dann unser handelnder Eingriff in die objektive Welt, als freie bewusste Verfügung über die objektivierten Dinge, die wiederum die sittliche Anerkenntnis der anderen Handlungssubjekte als freie voraussetzt. Schließlich gilt es zu bedenken, dass der Horizont dieser Praxis ein ge-

schichtlicher ist, der uns erkennen lässt, dass das geschichtliche Ziel all unseres menschlichen Handelns, nämlich das republikanisch weltbürgerliche Zusammenleben aller Menschen, wenn überhaupt so nur gesellschaftlich kooperativ zu erreichen ist.

Von diesen an sich schon unglaublich spannenden Themen müssen wir nun je einen Blick zurück- und vorauswerfen, um ins Aufregendste dieses Systems einzudringen. Denn unserer bewussten sprachlichen Konstitution von Welterkenntnis liegt bereits – so Schelling – eine Wirklichkeits- und Naturerfahrung voraus. Dies ist das von Schelling extensiv bearbeitete Feld des „Systems der theoretischen Philosophie nach den Grundsätzen des transzendentalen Idealismus“. Es handelt sich hierbei um eine Wirklichkeits- und Naturkonstitution, die vorsprachlich, vorbewusst geschieht und doch gleichwohl eine Leistung unseres Bewusstseins ist. Die transzendentalphilosophische Bewusstseinsanalyse wendet sich also hier auf das „bewußtlos produzierende“ Bewusstsein und seine Wirklichkeitserfahrung zurück.¹⁸ Da ist einmal die sinnliche, die „produktive Anschauung“ der lebendigen Natur und allen Bewegtseins in der Natur, in die das Bewusstsein sich als lebendiges selbst noch ganz eingelassen erfährt. Über die Zeitlichkeit unserer inneren Anschauung erschließt sich nicht nur die Kontinuität unseres Bewusstseins und über die Räumlichkeit der äußeren Anschauung das Seiende außer uns, sondern in ihrer wechselseitigen Vermittlung haben wir immer schon eine Erfahrung vom Lebendigen und Bewegten, bevor wir sprachlich objektivierend Welt konstituieren.

Aber auch die „produktive Anschauung“ ist noch nicht das Tiefste, zu dem unsere transzendente Bewusstseinsanalyse unseres bewusstlosen Produzierens vorzudringen vermag. Ihr voraus liegt noch die „ursprüngliche Empfindung“. In der Empfindung trennt sich für das Bewusstsein erstmals vorbewusst sein Sich-Empfinden vom stofflich-materiell Empfundenen. Hier in der Empfindung tritt – wenn auch nicht als selbstbewusstes, sondern eben als empfundenes – das „Ich bin“ in Abgrenzung von Da-ist-etwas-außer-mir in Erscheinung.

Machen wir von hier – nicht noch weiter in die Tiefe fragend – nochmals den Sprung zurück zur Mitte und werfen nun einen Blick voraus: Wenn es überhaupt eine Chance geben soll, dass wir unsere praktischen Bewusst-

¹⁸ Schelling schreibt hierüber in seiner Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* auf seine frühe Philosophie zurückblickend: „Ich suchte also mit Einem Wort den unzerreißbaren Zusammenhang des Ich mit einer von ihm nothwendig vorgestellten Außenwelt durch eine dem *wirklichen* oder empirischen Bewußtsein vorausgehende transzendente Vergangenheit dieses Ich zu erklären“. (Schelling X, 93f.).

seinsantizipationen einer republikanischen Gesellschaftsverfassung jemals geschichtlich auch realisieren können sollen, so nur, wenn ein Einklang möglich ist zwischen der angeschauten Naturwirklichkeit und der hervorgebrachten Geschichtswelt, wenn – um mit Bloch zu reden – eine Allianz zwischen Geschichte und Natur möglich ist. „Eine solche prästabilierte Harmonie des Objektiven (Gesetzmäßigen) und des Bestimmenden (Freien) ist allein denkbar durch etwas Höheres, was über beiden ist, was weder Intelligenz, noch frei, sondern gemeinschaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien ist.“ (Schelling III, 600)

Was die Transzendentalphilosophie nur als letzte, höchste Bedingung der Möglichkeit der Erfüllung ihrer intellektuellen Anschauung zu formulieren vermag, tritt in der bewusstlos-bewussten Kunstproduktion als wirklich ästhetisch erfahrbare und zugleich bewusst hervorgebrachte Einheit zum Vorschein. Insofern ist „die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie, welches immer und fortwährend aufs neue bekundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann“. (Schelling III, 627).

3. *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*

Seit Kant wissen wir – und die reflektierten Naturwissenschaftler von heute werden die letzten sein, die das bestreiten –, dass die objektivierenden Naturwissenschaften niemals die Wirklichkeit an sich zu begreifen vermögen, sondern immer nur die methodologisch präparierte Welt der Erscheinungen darstellen. Ohne Zweifel werden die meisten auch zugeben, dass wir dagegen anschaulich in einer natürlichen Wirklichkeit leben, in die wir uns lebendig miteinbezogen erfahren. Auf diesen phänomenalen Wirklichkeitsbezug berief sich beispielsweise Goethe in seiner Farbenlehre gegen Newton. Und auf dieses Gegen-einander-Ausspielen von produktiver Anschauung und objektivierender Erkenntnis hebt heute ein Großteil der ästhetischen Rationalitätskritik ab.

Schellings Naturphilosophie setzt nicht hier an, obwohl er in seiner transzendentalen Bewusstseinsanalyse – wie eben gezeigt – in den entgegenstrebenden Erfahrungsweisen die Gründe für diese Kontroverse aufgedeckt hat. Schellings naturphilosophischer Ansatz fragt tiefer zurück: Wenn unser Wissen, unser Bewusstsein überhaupt einen Existenzbezug hat und überhaupt etwas als Wirklichkeit zu *erfahren* vermag, dann muss es auch möglich sein, diese Wirklichkeit als Wirklichkeit zu *denken*, d.h. in ihrem Wirklichsein zu

begreifen. Wir haben einen solchen Existenzbezug unseres Wissens über unser eigenes „Bin“ und wir erfahren Wirklichkeit nicht nur durch unsere objektivierende Erkenntnis konstituiert, sondern als lebendigen Vermittlungszusammenhang, in den wir selber lebendig mit einbegriffen sind, somit ergibt sich für die Philosophie die Herausforderung, diese Wirklichkeit aus den Potenzen ihres Wirklichseins zu begreifen.¹⁹ „Nicht also *wir kennen* die Natur, sondern die Natur *ist a priori*, d.h. alles Einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber *ist* die Natur *a priori*, so muß es auch möglich seyn, sie *als* etwas, das *a priori* ist, zu *erkennen*, und dies eigentlich ist der Sinn unserer Behauptung.“ (Schelling III, 279)

Wollen wir die Natur als Wirklichkeit aus sich heraus begreifen, so müssen wir sie in ihrer Produktivität erfassen. Hiervon haben wir sehr wohl eine unmittelbare Anschauung, nicht an irgendeinem einzelnen Naturphänomen, sondern an dem durch alle Naturphänomene hindurchgehenden Produzieren der Natur selbst. Was wir hier anschauen ist der unendlich evolvierende Prozess der Natur durch alle ihre Gestaltungen hindurch – uns selbst mit inbegriffen.

Gäbe es aber nur diese eine Triebkraft der Natur, so könnte nur ein völlig gestaltloses, unendlich rasches Evolvieren statthaben; ein Evolvieren, das darin alles und zugleich nichts wäre, jedenfalls nichts Bestimmtes oder Bestimmbares. Wollen wir den konkreten Evolutionsprozess der Natur durch die Naturgestaltungen hindurch begreifen, so müssen wir notwendig noch eine zweite, der ersten entgegenwirkende Kraft setzen, die gleichwohl ebenfalls eine Naturkraft sein muss, denn von wo sonst sollte diese Gegenkraft kommen, die wenn sie auf die Natur wirken soll, selbst Naturkraft sein muss.

Wir begreifen also nur dann die Natur als eine aus sich produktive Einheit, die alle Gestaltungen der Natur aus sich hervorzubringen vermag, wenn wir die produktive Einheit der Natur als Dualität entgegenwirkender Kräfte denken. Nun haben wir allerdings von der zweiten Wirkkraft in der Natur keine so unmittelbare Anschauung wie vom Evolvieren, sondern können nur indirekt auf sie schließen, da sie in allen Gestalten, allen Phänomenen der Natur als qualitative Bestimmtheit erscheint. Dass überhaupt Qualität, Bestimmtheit ist, lässt sich an der je bestimmten Qualität und Gestalt der Phänomene ablesen, somit muss es diese zweite bestimmende Wirkkraft in der

¹⁹ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)“, in: Gernot Böhme (Hg.), *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989, 241ff.

Natur geben. Da sie die bestimmende Wirkkraft ist, nennt Schelling sie die ideelle gegenüber der reellen Wirkkraft des Evolvierens.

Doch erst aus dem vermittelten Gegeneinander und Ineinander dieser beiden Wirkkräfte als drittes Moment ist der konkrete Evolutionsprozess der Natur begreifbar, d.h. die beiden Wirkkräfte der einen Naturproduktivität treten nirgends gesondert für sich in Erscheinung, sondern ihr gegenwirkendes Ineinander ist die unabdingbare Voraussetzung, um überhaupt den wirklichen Evolutionsprozess der Natur begreifen zu können. „Jene Identität der Produktivität und des Produkts im *ursprünglichen* Begriff der Natur wird ausgedrückt durch die gewöhnlichen Ansichten der Natur als eines Ganzen, das von sich selbst die Ursache zugleich und die Wirkung und in seiner (durch alle Erscheinungen hindurchgehenden) Duplizität wieder identisch ist.“ (Schelling III, 284)

Was wir nun je konkret als Naturphänomene erfahren und bestimmen können, sind immer bestimmte Potenzen der Natur, in denen die beiden nicht für sich bestehenden Wirkkräfte bereits zu einer konkreten Einheit gefunden haben. So ist die Materie eine erste Potenz, in der die kosmischen Kräfte der Expansion und Attraktion in bestimmter Weise sich wechselweise konkretisieren. Die Potenz der Materie ist so dann die Grundlage für die potenzierte Wechselwirkung der qualitativ differenzierten Energien im Magnetismus, der Elektrizität und in den chemischen Reaktionen, die wiederum die Grundlage bilden für die erneut potenzierte Produktivität des sich selbstreproduzierenden Organismus, der seinerseits schließlich die Grundlage für die Potenz des Bewusstseins darstellt.

Nun hat es mit der Potenz des Bewusstseins eine eigentümliche Bewandnis, denn mit dem Bewusstsein tritt eine aus dem Evolutionsprozess der Natur hervorgebrachte Gestalt der Natur auf, die in ganz besonderer Weise das dem reell Evolvierenden entgegenwirkende Ideelle repräsentiert.²⁰ Keineswegs ist das Bewusstsein das Ideelle der Natur schlechthin, denn erstens ist in allen vorhergehenden Gestalten der Natur Ideelles in bestimmter Weise eingegangen, sonst könnten sie gar nicht die sich selbst erhaltenden Gestalten sein, die sie sind, und zweitens bestreitet Schelling ausdrücklich, dass das menschliche Bewusstsein die einzig mögliche Gestalt ist, in der der evolutionäre Naturprozess Ideelles für sich Gestalt werden lassen konnte. Für

²⁰ Vgl. zum Vermittlungsort von Natur und Geist: Joachim Christian Horn, „Über ein einfaches Symbol zur Identität und Unterscheidung von Natur und Geist“, in: Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie im Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958)*, Berlin 1985, 103ff.

uns allerdings ist unser Bewusstsein die einzige mit unserem Organismus verknüpfte Naturpotenz, von der her wir uns nicht nur selbst in unserer Lebenswelt begreifen können, sondern auch – potentiell jedenfalls und als weltgeschichtliche Aufgabe – ideell den ganzen Naturprozess denkend nachbegreifen können. Für uns, die wir diese Potenz aus der Natur sind, erwächst daraus eine besondere Verantwortung für unser Handeln in der Natur – doch davon später.

Noch eine abschließende Bemerkung zum Status der Naturphilosophie Schellings. Ausdrücklich geht es Schelling nicht darum, Einzelerkenntnisse der Naturwissenschaften nachträglich zu einem Evolutionsprozess zusammenzudenken, sondern genau umgekehrt darum, die Bedingungen der Möglichkeit zu begreifen, die es der Natur ermöglichen, der Evolutionsprozess zu sein, in dem sie voranschreitet. Dabei kann es sich selbstverständlich nicht mehr um Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens handeln, sondern es geht um die realen Ermöglichungen ihrer wirklichen Produktivität, deshalb spricht Schelling hier von Potenzen der Wirklichkeit.

Eine solche Naturphilosophie steht keineswegs den Naturwissenschaften im Wege und will auch nicht um die Ermittlung von Erkenntnissen mit ihr konkurrieren, sondern sie will das begreifen, was die Naturwissenschaften in ihren je unbegriffenen Grundannahmen voraussetzen. Was Leben ist, kann keine Naturwissenschaft aus den Lebensäußerungen, die sie untersucht, ermitteln. Aber es reicht auch nicht aus, dass wir aus unserer vorwissenschaftlichen Erlebnissphäre wissen, dass wir am Leben teilhaben, sondern wir sind naturphilosophisch vor die Aufgabe gestellt, zu bedenken, was Leben im und für den Gesamtzusammenhang der Natur bedeutet. Dass dieses Bedenken immer wieder neu, die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse berücksichtigend, zu erfolgen hat, versteht sich aus der Geschichtlichkeit all unseres Wissens von selbst.

Ganz abgesehen davon, dass die Naturphilosophie diese Aufgabe nicht auf die Naturwissenschaften abwälzen kann, da diese dafür nicht ausgerüstet sind, erweist sich die Naturphilosophie, da sie ja auch den Menschen aus und im Naturganzen mit zu bedenken versucht, als unaufgebbar kritische Instanz gegenüber den Naturwissenschaften (Schelling V, 324ff.).²¹

²¹ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, Freiburg/München 1984.

4. Identitätsphilosophie

Noch geraffter als bisher werden wir die Problementwicklung der nächsten Jahre nur ganz kurz streifen, zumal sie von Schelling im Nachhinein partiell revidiert wurde.

Die Schellingsche Naturphilosophie ist natürlich für Fichte ein Unding, da Natur für Fichte immer nur als *Nicht-Ich*, d.h. als ein dem Ich, dem erkennenden Subjekt, entgegengesetztes Objekt in Erscheinung treten kann. Im wohl dramatischsten philosophischen Briefwechsel, den wir besitzen, ringen Fichte und Schelling (1799–1801) mit aller nur erdenklichen Überzeugungskraft darum, den je anderen doch noch zum wahren Verständnis der Wissenschaftslehre bzw. der Naturphilosophie zu bringen, bis es Anfang 1801 zum endgültigen Bruch zwischen beiden kommt.²²

Dieser Bruch wird durch Hegel verstärkt, der 1801 nach Jena zieht und sich ganz auf Seiten seines Jugendfreundes Schelling schlägt, und der die bisher nur briefliche Kontroverse in der Schrift *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) öffentlich macht.²³ Schelling und Hegel beginnen 1801 teils gemeinsam teils nebeneinander jeder für sich mit dem Aufbau des Identitätssystems, d.h. jenes Systems, das mit dem philosophischen Anspruch antritt, alles Seiende aus der absoluten Identität von Denken und Sein, von Vernunft und Wirklichkeit begreifen zu können. In der realphilosophischen Konkretion legt Schelling weiterhin sein Schwergewicht auf die Naturphilosophie, während Hegel sich stärker der Philosophie des Geistes zuwendet. Aber nicht diese Schwerpunktsetzungen, sondern Nuancen unterschiedlichen Verständnisses von der absoluten Identität von Denken und Sein treiben beide sukzessiv auseinander, was sechs Jahre später mit Hegels deutlicher Schelling-Kritik in der Vorrede zu *Phänomenologie des Geistes* (1807) öffentlich wird. Während Hegel dabei die Einheit von Denken und Sein in der Dialektik des Geistes einzuholen versucht, möchte Schelling die Einheit beider am Wirklichkeitsprozess demonstrieren. Die Einsicht in das Scheitern dieser Versuche, die Schelling besonders an dem veröffentlichten System Hegels deutlich wird, führt Schelling schließlich zur Aufgabe des Ansatzes der Identitätsphilosophie.

Doch geben wir vorerst wenigstens eine knappe Charakteristik der Intention der Identitätsphilosophie. Die Naturphilosophie hatte demonstriert, dass wir sehr wohl die Wirklichkeit an sich, die Natur in ihren wirklichen Potenzen, zu denken vermögen, ähnlich demonstriert Hegel, dass wir ebenso sehr

²² Walter Schulz (Hg.), *Fichte-Schelling. Briefwechsel*, Frankfurt a.M. 1968.

²³ Hegel, 2, 9ff.

die Wirklichkeitssphären des menschlichen Geistes, also beispielsweise die Ökonomie oder den Staat, aus der ihnen eigenen Logik ihres Seins begreifen können. Wenn aber ein solches Begreifen der Wirklichkeit aus der Vernunft möglich ist, dann fällt dem transzendentalphilosophischen Zugang der Erschließung unserer Erkenntnis der Wirklichkeit nur die Funktion einer propädeutischen Hinführung zur Identität von Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit zu, die wir abstreifen können, sobald diese Identität erreicht ist. Natürlich entfällt damit auch der mit dem „Ich bin“ ursprünglich gegebene existentielle Bezug unseres Denkens zur Wirklichkeit, wie Schelling und Hegel in gleicher Weise betonen. Das System der absoluten Identität kennt kein subjektives Bewusstsein mehr, das da denkt, sondern es entwickelt die Logik des Seins, die Vernunft der Wirklichkeit aus sich selbst, und nur insofern wir selber denkend Teil dieser Identität sind, können wir die Entwicklung der Vernunft der Wirklichkeit nachvollziehen, oder genauer, kann sie sich durch uns hindurch vollziehen.

Die Aufgabe der sich Schelling und Hegel stellen – und der sie in den Jahren 1801–1806 in immer neuen Systementwürfen gerecht zu werden versuchen, die Schelling alle rasch nacheinander veröffentlicht, während sie Hegel nur in Vorlesungen vorträgt –, liegt darin, eine Methode zu finden, die es erlaubt, die Vielfalt des wirklich Seienden in Natur und Geschichte, einerseits je aus der Identität von Denken und Sein, d.h. in der ihr eigenen Logik ihres Seins zu bestimmen und andererseits diese Vielfalt in einem einzigen Folgezusammenhang zu begreifen, wo jedes aus dem ihm Zugrundeliegenden hervorgeht und letztlich alles einen einzigen sich selbst begründenden und explizierenden Gesamtzusammenhang darstellt. „Das Endliche nur aufgelöst im Unendlichen zu sehen, ist der Geist der Wissenschaft in ihrer Absonderung; das Unendliche in der ganzen Begreiflichkeit des Endlichen in diesem zu schauen, ist der Geist der Kunst. Mit dem Ernst der Wissenschaft jene Gesetze darstellend, in denen nach dem Ausdruck eines Alten, der unsterbliche Gott lebt, aber mit gleicher Liebe das Besondere, das Einzelne selbst umfassend, das All in ihm darzustellen, und so das Allgemeine und Besondere auf unendliche Weise ineinsbildend ist der Geist wahrer Philosophie.“ (Schelling VII, 142)

Schelling beginnt selbstbewusst 1801 mit der *Darstellung meines Systems der Philosophie*, mit der diese ganze Phase der Identitätsphilosophie anhebt, und trägt nach vielen variierenden Anläufen 1804 nochmals das *System der gesamten Philosophie* unter Einschluss der „idealen Welt und ihrer Potenzen“ vor, aber schon im gleichen Jahr melden sich in seiner Schrift *Philosophie und Religion* (1804) erste gravierende Grundsatzprobleme an, die sich bei der Bestimmung des Einzelnen und Individuellen ergeben, die ihn mehr und mehr in Zweifel stürzen.

Hegel dagegen geht in seinen in Vorlesungen vorgetragenen Versuchen sehr viel langsamer, aber auch kontinuierlicher vor, erst 1812–16 erscheint seine *Wissenschaft der Logik* und 1817 die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*.²⁴ Gerade diese Systemschriften Hegels lassen in Schelling die große Kritik, die auch Selbstkritik ist, reifen, die er dann später in seinen Münchener und Berliner Vorlesungen ab 1827 vorträgt. Auf die entscheidendsten Differenzen sei im Folgenden kurz eingegangen.

5. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*

Die von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) erstmals öffentlich gemachte Kritik an Schelling machte diesen nicht nur subjektiv betroffen, sondern trifft ihn bereits in einer Phase des inneren Umbruchs, der dadurch noch beschleunigt wird. Die *Phänomenologie des Geistes* beginnt mit der sinnlichen Gewissheit, die sprachlich-begrifflich „aufgehoben“ wird, d.h. sie beginnt erst in der Mitte der transzendentalen Bewusstseinsanalyse, wie sie Schelling sieben Jahre zuvor dargelegt hat. Die *Phänomenologie* setzt also dort an, wo Subjekte den sinnlich erfahrenen Phänomenen bereits gegenüberstehen und nun in den Prozess der Objektivierung ihrer sprachlichen Bestimmung eintreten. Damit ist die ganze vorbegriffliche, vorbewusste Wirklichkeits- und Naturerfahrung, auf die Schelling so sehr den Akzent gelegt hatte, weggewischt. Ebenso sehr fehlt dadurch natürlich auch der Horizont einer möglichen Allianz von Natur und Geschichte. Die *Phänomenologie des Geistes* endet vielmehr mit der Aufopferung des Bewusstseins ins absolute Wissen der Identitätsphilosophie. Somit umgeht Hegel – in den Augen Schellings – den naturphilosophischen Wirklichkeitsbezug und landet in einer absolutgesetzten Geistesphilosophie, die einer Verabsolutierung Fichtes gleichkommt.

Diesen ungeheuerlichen Abfall und Rückfall seines Freundes Hegel beantwortet Schelling nun mit der Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809); die letzte grundlegende Arbeit, die er noch veröffentlicht. Das Hauptproblem, das Schelling hier diskutiert – das hier nur in seiner Pointe gegen Fichte und Hegel angedeutet werden soll – ist, dass das menschliche Bewusstsein oder das Denken, obwohl doch

24 Zu Hegel, der in dieser Skizze zwangsläufig zu kurz kommt, vgl. Joachim Christian Horn, *Monade und Begriff*, darin insbesondere „Die Darstellung des Hegelschen Begriffs“, 152ff.

Teil der wirklichen Naturproduktivität als bestimmt hervorgebrachte Gestalt, tatsächlich so frei und unabhängig vom realen Vermittlungszusammenhang des Naturprozesses ist, dass es sich sogar einbilden kann, absolut frei und ausschließlich aus sich selbst sein zu können. D.h. das Bewusstsein oder Denken kann in den Wahn verfallen, zu glauben, dass nur es selbst wirklich sei, da es allein aus sich selbst die objektive Wirklichkeit theoretisch konstituiert, allein aus eigener sittlich-praktischer Vollkommenheit das Nicht-Ich zum Material seiner Selbstverwirklichung gebrauchen dürfte und schließlich nur vor sich selbst verantwortlich sei. Das selbtherrliche Bewusstsein und Denken, dass in dieser Weise seine kreatürliche Herkunft, seinen nie aufheb- baren kreatürlichen Lebenszusammenhang mit der Natur und seine Verant- wortung für die Natur verleugnet, wird jedoch gerade in dieser absoluten Selbstversessenheit sich selber vernichten: „Hieraus entsteht der Hunger der Selbstsucht, die in dem Maß, als sie vom Ganzen und von der Einheit sich lossagt, immer düftiger, armer, aber eben darum begieriger, hungrier, gifti- ger wird. Es ist im Bösen der sich selbst aufzehrende und immer vernichten- de Widerspruch, daß er creatürlich zu werden strebt, eben indem er das Band der Creatürlichkeit vernichtet, und aus Uebermuth, alles zu seyn, ins Nichtseyn fällt.“ (Schelling VII, 390f.)

Schelling will hiermit keineswegs unsere menschliche Freiheit in Frage stellen, vielmehr will er aufzeigen, dass sie eben in dieser Entscheidung zum Guten und Bösen besteht: sie kann sich zum Bösen entscheiden, d.h. zur Selbstsucht der vermeintlichen Willkürfreiheit und Selbtherrlichkeit des Menschen allein aus sich selbst heraus; sie kann sich aber auch zum Guten entscheiden und – ohne sich als Freiheit aufzugeben – aus dem Ganzen der Natur verstehen und für das Ganze mit verantwortlich wissen.²⁵ Menschliche Freiheit muss sich selbstverständlich aus jeglicher unmittelbarer Naturab- hängigkeit lösen, da sie nur so sich als ideelle Gestalt bewussten freien menschlichen Handelns bewähren kann; dies impliziert aber doch nicht, dass sich der Mensch seiner Herkunft aus der Natur, seiner fortwirkenden leben- digen Bindung zur Natur sowie seiner Aufgaben gegenüber der Natur entle- digen dürfe, im Gegenteil das Große der menschlichen Freiheit besteht gera- de darin, dass sie sich im Einklang mit der Natur als Freiheit bewähren kann – dies nicht aus Notwendigkeit, sondern aus Freiheit.

²⁵ Zu den darin enthaltenen Implikationen für unsere heutige naturphilosophischen Debatte angesichts der ökologischen Krise vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturprob- lematisierung bei Karl Marx*, Freiburg/München 1984. 35ff.

6. Die Weltalter

In den folgenden Jahren arbeiten Schelling und Hegel, ohne von den Bemühungen des jeweils anderen zu wissen, an den Fundamenten ihres weiteren Denkens. Hegel führt seine *Wissenschaft der Logik* aus, die in drei Bänden 1812/13/16 erscheint, Schelling schreibt an den *Weltaltern*, die zwischen 1811–15 in drei Drucken vorliegen, von denen aber keiner veröffentlicht wird. Während Hegel in der Logik versucht, in der Dialektik des Denkprozesses die Grundlagen seines Identitätssystems zu entfalten – wobei, aus der Perspektive Schellings gesprochen, endgültig deutlich wird, dass Hegel den Denkprozess durch den das Denken die Wirklichkeit begreifend nachvollzieht, mit dem Seinsprozess, in dem das Sein sich gestaltet und entfaltet, identifiziert – während also Hegel die dialektischen Grundlagen seines absoluten Systems darlegt, bricht Schelling aus genau entgegengesetzten Gründen in seinen Weltalter-Entwürfen endgültig mit der Identitätsphilosophie, und zwar weil ihm die Unvereinbarkeit von absoluter Systemkonstruktion und Wirklichkeitsprozess am Problem der Zeit deutlich wird.²⁶

Immer schon war die Zeit ein zentrale Problem der Philosophie Schellings: die lebendige Eigenzeit des Bewusstseins und die Zeit als Bestimmung des evolvierenden Naturprozesses. Nun aber wird ihm – vornehmlich aus selbstkritischen Erwägungen gegenüber der strukturalen Form seiner eigenen identitätsphilosophischen Bemühungen – deutlich, dass er wohl eine Wesensbestimmung davon geben kann, was Zeit in Bezug auf den Wirklichkeitsprozess bedeutet, dass aber gerade diese identitätsphilosophische Bestimmung und Darstellung nicht selber wirklich zeitlich begriffen ist. Ihm wird die ganze Diskrepanz bewusst zwischen der Wesensbestimmung des Wirklichen und Zeitlichen in der Identitätsphilosophie und dem wirklichen und zeitlichen Prozess, in dem wir selber stehen.

Uns interessiert in Moment – und auch in der Folge – nicht, dass Schelling die *Weltalter* vornehmlich als theologische Dreieinigkeitslehre konzipiert, wobei er gerade darin *seine* Form einer Wirklichkeitsdialektik entfaltet, sondern uns interessiert seine Entdeckung des wirklichen Prozesses, den wir in seiner wirklich zeitlichen Strukturierung als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft je nur von unserer Zeitigung her erfahren können. D.h. es gibt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur je in uns selber, mit uns als Mittelpunkt oder genauer: in unserer je gegenwärtigen Entschiedenheit sind wir

²⁶ Vgl. Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956. Zum Zeitbegriff bei Hegel siehe Joachim Christian Horn, *Monade und Begriff*, 172.

überhaupt erst in den Spannungsbezug von Vergangenheit und Zukunft gestellt, das eine als vorausgesetzter Grund unserer Existenz, das andere als der noch ausständige Zielhorizont unseres Handelns und Strebens. Wirklichkeitserfahrung als Zeiterfahrung geht immer durch uns als je gegenwärtigen Zeitmittelpunkt hindurch. Jeder trägt in dieser Weise seine wirkliche Zeitigung in sich selbst. „Kein Ding“ – sagt Schelling – „entsteht in der Zeit, sondern *in* jedem Ding entsteht die Zeit aufs Neue und unmittelbar aus der Ewigkeit, und ist gleich nicht von jedem zu sagen, es sei im Anfang der Zeit, so ist doch der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang. Denn es entsteht jedes Einzelne durch dieselbe Scheidung, durch welche die Welt entsteht, und also gleich anfangs mit einem eigenen Mittelpunkt der Zeit.“ (Schelling, *Weltalter*, 79)²⁷

Diese Aussage trifft voll nur auf die menschliche Zeitigung zu, die immer wieder neu aus der bewussten Entschiedenheit der Gegenwart mit ihrer Vergangenheits- und Zukunftssetzung ihren Anfang nimmt und doch hat auch alles andere Lebendige sein Zeiterleben je aus dem eigenen Jetzt des Augenblicks.

Aber obwohl sich für jeden von uns Vergangenheit und Zukunft erst aus dem je gegenwärtigen Entschiedensein abgrenzen, stehen wir zugleich im gesellschaftlichen Geschichtsprozess und im Naturprozess in einem Wirklichkeitszusammenhang, der keineswegs aus unserem Zeitbewusstsein erwächst, sondern in den wir als wirklich innestehend hineingestellt sind, ein Wirklichkeitsprozess, der bis in die vergangenen Uranfänge zurück – und in die noch ausständigen offenen Horizonte des Künftigen vorausreicht, aber immer mit uns als Bewusstwerdungs-, Handlungs- und Antizipationsmittelpunkt. Nur so aus der Mitte der Zeit unserer jeweiligen Gegenwart begreifen wir die uns umgreifenden und durchwirkenden Prozesse als wirkliche, finden wir uns selber als wirklich individuell Handelnde im Gesamtzusammenhang des Alls. „Denn dieses ganze Wissen ist nur in einer beständigen nie aufgehenden Erzeugung, so daß es nimmer zum totalen Besitztum werden kann. Es ist der innerlich-wiederholende und nachbildende Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in die fernste Zukunft. [...] Selbst theoretisch ihn mitmachen ist nicht genug. Wer den Prozeß alles Lebens [...] nicht praktisch erfahren, wird ihn nie begreifen.“ (Schelling, *Weltalter*, 102)

²⁷ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, hg. v. Manfred Schröter, München 1966.

7. Ekstasis

1817 veröffentlichte Hegel zum Zwecke seiner Heidelberger Vorlesungen seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, sein Gesamtsystem im Umriss, in dem er nach einer kurzgefassten Logik auch eine Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes darstellt. Wiederum aus der Sicht Schellings betrachtet, zeigt sich vor allem an Hegels Naturphilosophie – was übrigens später Marx ganz ähnlich auch in Bezug auf die gesellschaftliche Praxis kritisch anmerkt –,²⁸ dass Hegel die Natur nicht aus der Logik ihrer Prozessualität zu denken versucht, sondern die Natur von der Logik des Denkens her zu bestimmen unternimmt. Allgemeiner gesagt, die in der *Logik* vorstrukturierte Dialektik des Denkprozesses wird dem wirklichen Prozess übergestülpt oder untergeschoben, während es demgegenüber Schelling immer darum zu tun war und ist, die Wirklichkeit aus ihrer wirklichen Prozessualität zu begreifen.

Dies lastet Schelling Hegel in seinen folgenden Erlanger Vorlesungen *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) nicht als ein subjektives Versagen an, sondern behandelt die darin offenbarwerdende Problematik – zugleich sehr selbstkritisch gegen seine eigenen identitätsphilosophischen Bemühungen gerichtet – als ein grundsätzliches Unvermögen aller bisherigen Philosophie.

Solange die Philosophie Wirklichkeit von der Vernunft, dem Denken her begreifen will, wird sie die Wirklichkeit als wirkliche verlieren, denn durch ihren konstruktiven Zugriff macht sie das Wirkliche zwangsläufig zum Objekt, dem gegenüber es nur ein Subjekt gibt, nämlich die Vernunft. Wo wir in der Priorität des wissenwollenden Subjekts verharren, wird uns Wirklichkeit immer nur als Objekt begegnen. Kommt es uns dagegen auf die Wirklichkeit als wirklichseiender, d.h. als selber subjektiv-tätiger an, so müssen wir zunächst unser Denken außer sich als wissenwollendes Subjekt setzen, um überhaupt aufnahmebereit zu sein für das Wirkliche in seiner eigenen Subjektivität.

Ganz entschieden gegen Hegel gewandt, betont Schelling nun, dass Philosophie keine „demonstrative Wissenschaft“ sei, sondern „freie Geistesart“, deren erster Schritt „nicht ein Wissen“ ist, „sondern vielmehr ausdrücklich ein Nichtwissen, ein Aufgeben alles *Wissens* für den Menschen. Solange *Er* noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt, und er wird es darum nicht an sich erkennen.“ (Schelling IX, 228f.).

²⁸ Karl Marx, „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke* in 43 Bden., Berlin 1956ff., 1, 201ff.

In Uminterpretation dessen, was er früher als „intellektuelle Anschauung“ aussprach, betont Schelling nun, dass der Existenzbezug kein unmittelbares Anschauen ist, sondern nur aus dem *Akt* der „Ekstasis“, die eine freie Geistesstat ist, hervorgeht.²⁹ Ekstasis ist das entschiedene aus sich heraustreten des Denkens, um sich so dem unvordenklich Existierenden als dem wirklich Tätigen gegenüber aufzuschließen. „Unser Ich wird *außer* sich, d.h. außer seiner Stelle, gesetzt. Seine Stelle ist die, Subjekt zu seyn, denn dieses kann sich nicht als Objekt verhalten. Also es muß den Ort verlassen, es muß außer sich gesetzt werden, als ein gar nicht mehr Daseyendes. Nur in dieser Selbstaufgegebenheit, kann ihm das absolute Subjekt aufgehen“. (Schelling IX, 229)

Nun gibt sich das Denken dabei nicht ganz auf, sondern nur als absolut Erstes, als Erkenntnis konstituierendes Subjekt. Ausdrücklich unterstreicht Schelling, dass das Denken, nachdem es sich zunächst ekstatisch außer sich gesetzt hat, um dem Existierenden den wirklichen Vorrang einzuräumen, sich doch gleich darauf wieder erheben muss, um das sich wirklich Zeigende aus seinem Wirklichsein und sich aus ihm nun auch zu begreifen. Das Denken gibt sich nur auf, um frei zu werden für das ihm ganz Andere der existierenden Wirklichkeit, das ihm unvordenklich voraus ist, aber in der es selber wirklich ist. Es gibt sich somit keineswegs in dem Sinne total selbst auf, dass es schlechthin zu denken aufhört, vielmehr kann es jetzt, nachdem es sich für das absolute Subjekt des Wirklichseins geöffnet hat, aus dem es ja selber ist, nun auch wieder erheben, um das zu bedenken, *was* das Wirkliche und es selber im Wirklichen ist.

8. *Positive und negative Philosophie*

Von hier aus können wir jetzt die Unterscheidung treffen zwischen negativer und positiver Philosophie, wie sie Schelling in seinen Münchner Vorlesungen ab 1827 vorträgt, in denen er auch zu einer grundlegenden Hegel-Kritik vordringt. Alle Philosophie, die von der Vernunft ausgehend Wirklichkeit konstruiert, kommt zwar zu Wesensbestimmungen des Wirklichen, niemals aber zum Positiven der existentiellen Wirklichkeit. Sie ist daher bloße Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie; diese ist keineswegs sinnlos und

²⁹ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens“, in: Hans Peter Duerr (Hg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981, II, 112 ff.

umsonst, denn sie deckt alles das auf, was wir notwendig zu denken haben, um das Wirkliche in seiner Vernunft zu begreifen, sei es nun der lebendige Organismus, das menschliche Bewusstsein oder der Staat. Wenn wir begreifen wollen, *was* Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit an sich bedeuten, so sind wir auf die Vernunftwissenschaft verwiesen, aber sie vermag niemals das wirklich Existierende zu erreichen. Daher müssen wir dort, wo wir dem wirklich Existierenden begegnen wollen, zur positiven Philosophie fortschreiten, die mit dem Existierenden beginnt und dieses aus seinem uns miteinbegreifenden Wirklichsein zu erfassen versucht – nur so erfahren wir uns und alles Existierende mit uns in der Zeit und in der Geschichte.

Der große Fehler Hegels ist, dass er diese Differenz leugnet und die negative Philosophie, die Vernunftwissenschaft, zur positiven Philosophie erklärt, so als würde der begreifende Denkprozess der Wirklichkeitsprozess selber sein. „Man kann Hegel das Verdienst nicht absprechen, daß er die bloß *logische Natur* jener Philosophie, die er sich zu bearbeiten vornahm, und die er zu ihrer vollkommenen Gestalt zu bringen versprach, wohl eingesehen hatte. Hätte er sich dabei festgehalten, und hätte er diesen Gedanken mit strenger, mit entschiedener Verzichtleistung auf alles Positive ausgeführt, so hätte *er* den entschiedenen Übergang zur positiven Philosophie herbeigeführt. Allein jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war, wie man gleich auf den ersten Seiten von Hegels Logik ausgesprochen finden kann, mit dem Anspruch verknüpft, daß der Begriff *alles* sei und nichts außer sich zurücklasse.“ (Schelling X, 126 f.)

Obwohl also Schelling Hegel Anerkennung für seine großartige Denkleistung in der strengen Vernunftableitung zollt, ist doch Hegels System ein Irrweg, da es das Negative zum Positiven erklärt. Aus dieser verfehlten Identifizierung heraus kommt es sodann bei Hegel auch zu Fehleinschätzungen des Wirklichen, sowohl in der Naturphilosophie als auch in der Philosophie des Geistes.

Die positive Philosophie ist demgegenüber – wie Schelling darlegt – erfahrende Philosophie, geschichtliche Philosophie und Philosophie der freien Tat, d.h. sie ist erfahrende Philosophie, da sie sich dem unvordenklich Existierenden nicht als konstruierende, sondern als erfahrende gegenüber verhält; sie ist geschichtliche Philosophie, insofern sie den Wirklichkeitsprozess nicht als etwas, von außen bestimmtes betrachtet, sondern als etwas in dem wir als gegenwärtiger Entscheidungsmittelpunkt mitten inbegriffen sind; sie ist Philosophie der freien Tat, weil wir uns nur durch die freie Tat der Ekstasis dem Existierenden zu stellen vermögen und weil uns dieses wirkliche Erkennen von uns im Wirklichkeitszusammenhang eine gegenwärtige, in die Zukunft ausgreifende Entschiedenheit unseres existentiellen Menschseins ab-

verlangt. „Aber wenn ich in der Philosophie die Mittel der Heilung für die Zerrissenheit unserer Zeit sehe, so meine ich damit natürlich [...] eine solche, die mit dem Leben sich messen kann, die, weit entfernt, dem Leben und seiner ungeheuren Realität gegenüber sich ohnmächtig zu fühlen, oder auf das traurige Geschöpf der bloßen Negation und Zerstörung beschränkt zu sein, ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt.“ (Schelling XIII, 11)

9. *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*

All diese Motive zu einer positiven Wirklichkeitsphilosophie bündeln sich nun in der *Philosophie der Mythologie und Offenbarung*, die Schelling seit 1927 in München und dann ab 1841 in Berlin vorträgt. Um wenigstens die Hauptintention sichtbar machen zu können, klammere ich die grundlegenden Überlegungen zur Dreieinigkeit Gottes aus, in denen Schelling – das dürfen wir nicht übersehen – seine Begründung einer Wirklichkeitsdialektik darlegt. Ich muss hier auch darauf verzichten, auf die *Darstellung des Naturprozesses* (1843/44) einzugehen, die sicherlich Schellings reifste Darlegung der Grundgedanken seiner Naturphilosophie enthält.³⁰

Die *Philosophie der Mythologie und Offenbarung* stellt Schellings große und großartige Philosophie der Bewusstseinsgeschichte der Menschheit dar; allerdings gleichsam brennpunktartig allein auf das „gottsetzende Bewusstsein“ bezogen. Es geht Schelling hierin um das geschichtliche Zu-sich-selber-Kommen des menschlichen Bewusstseins, der menschlichen Freiheit, in seiner Bezogenheit auf das ganz Andere: auf Gott. Geschichtsphilosophie heißt hier nicht Vergangenheitserzählung, sondern Standortfindung für die eigene je gegenwärtige Entschiedenheit mit seinem Richtungshorizont auf die noch ausständige und in die menschliche Mitverantwortung gestellte Zukunft.

Die *Philosophie der Mythologie* ist von unserer gegenwärtigen Freiheit her gesehen gleichsam als Vorvergangenheit gesetzt. In ihr vergegenwärtigen wir uns die bewusstlos-naturwüchsige Geschichte menschlichen Bewusstwerdens, die vorbewusste Geschichte zur Freiheit des Bewusstseins. Die mythologischen Götterwelten und der theogonische Prozess, der sich durch die Mythengeschichte vollzieht, sind keine willkürlichen Erfindungen

³⁰ Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – ‚Darstellung des Naturprocesses‘ (1843–44)“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), Wien 1999, 171ff. Aufgenommen in den Anhang dieses Bandes.

der Menschen, sondern hier drückt sich ein sehr realer und mächtiger, in seiner Naturwüchsigkeit notwendiger Bewusstseinsprozess aus, in dem die noch nicht zu sich selber gekommenen Bewusstseinspotenzen gottsetzend verselbständigt als Götter und Götterkämpfe das menschliche Bewusstsein einnehmen und beherrschen. Nur so ist erklärlich, dass der mythologische Prozess ein kollektives Geschehen ist, welches das menschliche Bewusstsein so total beherrscht, dass es zu allen möglichen Formen von Menschenopfern, Blutrache etc. getrieben werden kann. Erst in seiner späten Form des Kunstmythos und seiner Verarbeitung in der Tragödie ringt sich das menschliche Bewusstsein zur Selbstbewusstwerdung durch, allerdings noch ganz im tragischen Gegensatz zur Übermacht des Schicksals begriffen. Dies verdeutlicht Schelling an der Gestalt des Prometheus: „Prometheus ist der Gedanke, in dem das Menschengeschlecht, nachdem es die ganze Götterwelt aus seinem Innern herausgebracht, auf sich selbstzurückkehrend, seiner selbst und des eigenen Schicksals bewußt wurde, das Unselige des Götterglaubens gefühlt hat.“ (Schelling XII, 482)

Mit der *Philosophie der Offenbarung* treten wir in unsere Gegenwart menschlicher Freiheit ein. Die Gestalt, in der uns diese Freiheit bewusst wird, ist – nach Schelling – Jesus von Nazareth.³¹ Wir können natürlich hier nicht die Problemfülle dieses Gedankens darlegen, sondern es gilt nur auf einen für Schelling entscheidenden Punkt hinzuweisen: In Jesus von Nazareth ist das menschliche Bewusstsein in die völlige Unabhängigkeit seiner Freiheit getreten, und doch setzt sich Jesus dabei nicht absolut, sondern bekennt sich zu seiner Herkunft als Sohn vom Vater. Gerade durch dieses Bekenntnis des Jesus von Nazareth als Freiheitstat, nicht „Ich“ bin Gott, sondern ich bin aus dem Vater, gerade hierin – so Schelling – wird Jesus zu Christus. Damit aber ist notwendig ein dritter Horizont aufgetan: der des Heiligen Geistes – der noch ausstehende und uns aufgegebenen Horizont der geistigen Versöhnung von Vater und Sohn.

Schelling stellt diese Freiwerdung des menschlichen Bewusstseins bei gleichzeitigem Bekenntnis zu seiner Herkunft und Schickung und zu der noch ausstehenden Versöhnung im Geiste der Liebe sehr eindrucksvoll am Gleichnis der dreimaligen Versuchung des Jesus von Nazareth durch den Satan in der Wüste dar. Der Satan versucht Jesus, indem er ihm anbietet, sich ihm, d.h. dem alleinigen Eigensinn des Menschseins zu unterwerfen, denn dann wird *er* der Herr der Welt sein. Jesus aber widersteht der Versuchung

31 Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991, darin: „Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs“, 51ff.

des Satans, verrät seine Herkunft und Schickung nicht. Indem er die absolute Freiheit und Selbstherrlichkeit ausschlägt, gibt er gerade nicht seine menschliche Freiheit auf, sondern bewährt sie im Bewusstsein ihrer kreatürlichen Bindung in freier Tat. „Der Sohn *konnte* unabhängig von dem Vater in *eigner* Herrlichkeit existieren, er konnte [...] außer und ohne den Vater *Gott*, nämlich Herr des Seyns, zwar nicht dem *Wesen* nach, aber doch *actu* Gott sein. *Diese* Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und *darin* ist er Christus. *Das* ist die Grundidee des Christenthums.“ (Schelling XIV, 37)

Hiermit treten wir in die Gegenwart *unseres* Freiheitsbewusstseins ein. Aber es dauert noch lange, bis sie wirklich unsere eigene Freiheit sein wird. Dies ist die Geschichte der Nachfolge Christi, d.h. der bewussten Aneignung unserer Freiheit; es ist dies die Geschichte des Christentums, die für Schelling noch nicht abgeschlossen ist. Da es zunächst einmal die alt-katholische Kirche des Petrus, in der die menschliche Freiheit noch durch die Zwangseinheit und die Autorität der Kirche repräsentiert wird und die in ihren Momenten der Christvergessenheit sich selbst als menschliche Institution absolutsetzt und mit grausamen Terror gegen alle ihr nicht Hörigen vorgeht. Da ist zum zweiten die im Protestantismus gestaltwerdende Kirche des Paulus, in der jeder einzelne für sich in die Freiheit der Nachfolge berufen ist; in ihren Momenten der Christvergessenheit wird sie zur absoluten Selbstherrlichkeit des menschlichen Individuums mit all seinen Praktiken der Durchsetzung seiner Interessen bei völliger Gleichgültigkeit für den Nächsten. In dieser Epoche der Zerrissenheit stehen wir – so Schelling – aber mit einer Hoffnung und einem Streben nach vorne hin zu einer Kirche des Johannes, die keine Kirche mehr ist, weil ihre Einheit eine solidarische Gemeinschaft sein wird. Dies ist das nächste Ziel eines christlichen Bundes von dem sich Schelling eine Überwindung der Zerrissenheit der Gegenwart erhofft. Schon im „Ältesten Systemprogramm“ von 1796 hieß es: „Dann herrscht ewige Einheit unter uns. Nimmer der verachtende Blick, nimmer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen u. Priestern. Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dann herrscht allgemein Freiheit und Gleichheit der Geister!“³²

³² Zit. nach Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg 1917, 7. Vgl. Christoph Jamme/Helmut Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1984, 14.

In deutlicher Kritik an der Staatstheorie Hegels formuliert Schelling in der Berliner Vorlesung von 1841/42: „Aber nur die erste *reale* Einheit, die *Zwangseinheit* ging zu Grunde, um einer *freien, idealen* Einheit Platz zu machen; denn ohne *Einheit* kann das Menschengeschlecht nicht bestehen. So ist es auch mit der Auflösung der mittelalterlichen Einheit im Verhältnis zur neuesten Zeit bewandt. Jetzt will der *Staat* Alles in Allem sein; aber der Staat ist nur *Bedingung* eines höheren Lebens, und seine Allmacht muß sich beschränken, um der *idealen Einheit* Platz zu machen. Erhebung des Staates über Alles ist *Servilismus*. Jede Zukunft entsteht aus *Zerstörung* und *Erhaltung*. Die dem neuen Widerstreben führen gerade das Ende herbei.“³³

Doch diese johanneische Gemeinschaft die sich hier als das Neue ankündigt, ist nur das Ziel unseres Handelns auf die nächste Zukunft hin, keineswegs die Erfüllung aller Geschichte, deren immer offener Zukunftshorizont die versöhnte Einheit im Heiligen Geist ist.

10. Ausblick

Ich glaube, ich konnte deutlich machen, weshalb religiös-sozialistische Kreise in Schelling einen ihnen verwandten Denker erkennen konnten. Dies spricht 1842 Pierre Leroux unzweideutig aus: „Im Grunde proklamiert Schelling ein neues Christentum, so wie alle französischen Denker, zu welcher Schule sie sich auch bekennen, eine neue Sozialordnung oder eine neue Religion proklamieren.“³⁴

Allerdings unterscheidet sich Leroux von Schelling darin, dass er nämlich meint, dass auch die Kirche des Johannes abgelaufen sei „und wir folglich am Ende des christlichen Zeitalters angelangt sind“.³⁵ Trotzdem sagt Pierre Leroux von Schelling anerkennend: „Sollte er unverändert an seiner Idee von einer dritten Phase des Christentums festhalten, so werden wir dennoch nicht aufhören, sein Werk als das größte zu betrachten, das einem Denker dieses Jahrhunderts zu vollenden aufgegeben war.“³⁶

Ob in der Einschätzung unseres Zeitalters Schelling oder Leroux Recht behalten wird, sei vorerst dahingestellt. Jedenfalls kann uns hieran verständ-

³³ Aus der Mitschrift von Julius Frauenstädt, zit. nach Manfred Frank (Hg.) *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, S. 389f.

³⁴ Pierre Leroux zit. nach Manfred Frank (Hg.), *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M. 1977, S. 484.

³⁵ Ebd., 485.

³⁶ Ebd., 480.

lich werden, warum Schellings positive Wirklichkeitsphilosophie damals wie heute – bis auf wenige Ausnahmen – so missverstanden blieb. Schelling legt die Ergebnisse seiner philosophischen Gedankenarbeit – und er kann sicherlich nicht anders – ungebrochen und unmittelbar in der christlicher Symbolik nieder, aber er spricht in einer Zeit des anbrechenden und noch andauernden Atheismus hinein. Zwar spricht Schelling selber davon, dass wir durch den Atheismus hindurch müssen, doch er glaubt so sehr, „von diesem Äußersten den Rückweg gefunden (zu) haben“ (Schelling XIV, 323), dass er sich um keine durch den Atheismus hindurchgegangene philosophische Sprache glaubt bemühen zu müssen. So erreicht uns, was Schelling uns zu sagen hat, im atheistischen Zeitalter nicht, solange es in der Unmittelbarkeit christlicher Symbolik bleibt. Der Atheismus von dem ich hier spreche ist nicht der schwächliche Atheismus der ganzen junghegelianischen Schule, sondern ich meine den Atheismus unserer gesamten Lebenspraxis: der Ökonomie, der Industrie, des Staates und der Wissenschaften. Die Selbstverherrlichung des Menschen als alleiniger Gott feiert noch ungehemmt ihre Triumphe, vielleicht bis zu unserem bitteren Ende, „aus Übermut, alles [...] seyn [zu wollen], ins Nichtsein“ (Schelling VII, 390 f.) zu verlöschen.

Sinn und Existenz in der
Spätphilosophie Schellings (1963)

Einleitung

Die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie als einer einheitlichen Tradition ist etwas, was wir vor allem Hegel zu verdanken haben. Die Geschichte der Philosophie ist keine Sammlung zufällig zeitlich aufeinanderfolgender, vielleicht sogar recht seltsamer Gedanken und Meinungen, sondern sie ist fortschreitendes, argumentierendes Denken, und dort, wo sie auf der Höhe ihrer Zeit steht, muss sie die Argumente der Tradition als ein Zu-sich-Kommen zur eigenen Position begreifen. Wir könnten die Philosophie insofern auch die Erfahrungswissenschaft des Denkens nennen. Die Erfahrungen, die das Denken durch Jahrhunderte, ja eigentlich seit zweieinhalb Jahrtausenden abendländischer Tradition gemacht hat, sind nicht verloren, sondern sind Schritte zum tieferen Welt- und Selbstverständnis des Menschen.

Hier jedoch geht ein weiterer Faktor in unsere Überlegungen ein, den Hegel so nicht kannte. Es geht uns ja nicht um eine Gedankenentwicklung, um die Selbstentfaltung der Idee – diese ist nur Mittel, nicht Ziel –, es geht uns in der Philosophie, wie Schelling sagt, um uns in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst. Der Strom der sich entfaltenden Gedanken fließt nicht um seiner selbst willen, sondern weil er etwas aufklären will, in was wir immer schon gestellt sind: die geschichtliche Wirklichkeit. Hiermit haben wir ein weiteres Kriterium für die Beurteilung der Tradition. Demzufolge kann uns die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie von vornherein keine Meinungssammlung sein, weil sie sich mit dem ausweisen muss, inwieweit sie unsere je eigene geschichtliche Wirklichkeit zu betreffen und zu orientieren vermag.

Von hier her hat sich unsere Zeit, wie keine zuvor, die Aufgabe gestellt, immer tiefer in das Denken unserer Tradition einzudringen, um über eine angemessene Interpretation der Entwicklung und des Fortschritts in der Philosophie zu einer gedanklichen, bewussten Bewältigung der uns aufgegebenen Wirklichkeit zu gelangen. Das Zurückgreifen auf die Griechen, und hier vor allem auf Platon und Aristoteles, das Zurückgehen zu Spinoza und Leibniz wird immer stärker und im Verständnis auch immer tiefer, während Kant und Hegel nie ganz aus der Diskussion verschwunden waren.

Zeitlich wie gedanklich steht uns wohl kein Philosoph der großen Tradition so nahe wie Schelling, und dennoch ist er fast völlig unbekannt geblieben. Bis auf ganz wenige gute Darstellungen einzelner seiner Problemstellungen ist die bisherige [1963] Sekundärliteratur über Schelling äußerst

spärlich und dürftig, da sie sich nicht nur philosophisch ungeschult an Interpretationen wagt, sondern sogar eine Unkenntnis seiner Schriften offenbart. Die wenigen größeren Schelling-Darstellungen (von Kuno Fischer oder Hinrich Knittermeyer¹) geben lediglich einen groben Aufriss und eine Besprechung seiner Werke, wobei hier immer das Hauptgewicht auf die Frühphilosophie gelegt wird. Überdies sind sie oft penetrant tendenziös (wie Richard Kroners *Von Kant bis Hegel*²). Die Spätphilosophie Schellings ist fast völlig unbearbeitet oder religiös verzeichnet. Als rühmlich herausragende Ausnahmen sind die jüngsten Interpretationen von Horst Fuhrmans und Walter Schulz zu nennen.³

Diese beiden, die als die besten Schelling-Kenner unserer Tage zu bezeichnen sind, gehen von der Spätphilosophie aus, um von ihr her Schellings Gesamtanliegen und seine Entwicklung sichtbar werden zu lassen. Doch auch diese beiden verharren in einer eigenartigen polaren Einseitigkeit. Während Fuhrmans in Schelling den Überwinder des deutschen Idealismus feiert, was einen Bruch in dessen philosophischem System unterstellt, sieht Schulz in Schelling den Vollender des deutschen Idealismus und stellt ihn in engen Zusammenhang mit Fichte und dessen Spätphilosophie. In Fuhrmans Betrachtungen steht das von Schelling neuaufgerollte Problem der Existenz im Mittelpunkt und alles weitere Bemühen Schellings während seiner letzten Jahre, die Immanenz unseres Wissens darzustellen, wird ignoriert. Ganz im Gegensatz dazu berücksichtigt Schulz vor allem die Fortsetzung der idealistischen Sinnproblematik und die Existenz wird zum Grenzproblem – wie ähnlich beim späten Fichte – abgeschwächt. Trotzdem sind diese beiden Interpretationen (neben einigen guten Einzelstudien von Heinz Heimsoeth, Hermann Zeltner⁴ und einigen neueren Habilitationen und Dissertationen⁵) das Wertvollste, das wir besitzen, und sie haben vielleicht gerade durch ihre

¹ Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1923; Hinrich Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, München 1928.

² Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Tübingen 1921/1924.

³ Horst Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1809–1821*, Düsseldorf 1954; Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Tübingen 1955.

⁴ Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, München-Berlin 1929; Hermann Zeltner, „Der Mensch in der Philosophie Schellings“, in: *Studia Philosophica XIV* (Schelling-Tagung 1954).

⁵ Wolfgang Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956; Erhard Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems* (1962), Wien/München 1965.

polare Einseitigkeit die Fülle und Größe der Philosophie Schellings wieder deutlich gemacht.

Die Schwierigkeiten, zu einer adäquaten Schelling-Interpretation zu gelangen, liegt zunächst in einem äußerlichen Grund: Schelling hat uns aus seiner Spätphase keine Gesamtdarstellung seines Systems hinterlassen. Außer dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800), der Darstellung des *Systems der gesamten Philosophie* (Würzburger Vorlesungen von 1804) und dem Fragment *Die Weltalter* (1811–15) sowie den Einleitungen zur *Philosophie der Mythologie* (1821–42) und zur *Philosophie der Offenbarung* (1832–54), die systematische Teilarbeitungen enthalten, findet sich alles weitere verstreut in Vorlesungen oder einzelnen Akademiereden. Um überhaupt zur richtigen Beurteilung der Spätphase seines Denkens zu kommen, muss somit das sehr umfangreiche Gesamtwerk als bekannt vorausgesetzt werden.

Als Schelling 1790 als Fünfzehnjähriger in das Tübinger Stift eintrat und sich dort mit dem fünf Jahre älteren Hegel und Hölderlin zu einem Freundeskreis zusammenschloss, waren es vor allem die Schriften von Leibniz, Spinoza, Kant und Herder und später auch die ersten Veröffentlichungen Fichtes, die ihn nachhaltig beeindruckten. Bald nachdem er das Stift verlassen hatte und kurz nach Veröffentlichung der ersten Schriften Fichtes zur Wissenschaftslehre, widmet sich Schelling mit ganzer Energie dem transzendentalen Idealismus (1795–1800); diese philosophischen Bemühungen finden ihren Höhepunkt und Abschluss im *System des transzendentalen Idealismus* (1800). Doch bereits seit 1797 genügt ihm diese einseitige Sicht nicht mehr. Der transzendente Idealismus richtet sich auf die, das Wissen konstituierenden Handlungen des menschlichen Bewusstseins; die transzendente Untersuchung zeigt dadurch immer nur den einen Teil vom Ganzen des Bewusstseins auf: die subjektive Seite. Sie betrachtet nur die Konstitution des Wissens, nicht aber das Konstituierte, das objektivierte Wissen vom Wirklichen in seiner Ordnung. So wird Schelling zunächst immer mehr zu der objektiven Seite des Wissens, zur Naturphilosophie getrieben. Diese intensive Beschäftigung mit der Natur erstreckte sich zunächst ebenfalls bis 1800.

Einerseits veranlasst durch eine Auseinandersetzung mit Fichte, andererseits durch die Unmöglichkeit, aus diesen polaren und gegenläufigen Wissenschaften (transzendentaler Idealismus und Naturphilosophie) die ursprüngliche synthetische Einheit unseres Bewusstseins zu erfassen, wendet sich Schelling ab 1801 in Ausweitung seiner Naturphilosophie dem absoluten Wissen des Wirklichen, der Vernunftwissenschaft selbst zu. Durch den Umzug Hegels nach Jena kommt es in den nächsten drei Jahren im gemeinsamen geistigen Ringen um das gleiche Anliegen zu einer intensiven Zusammenarbeit beider.

Während aber Schelling von nun ab das *System des transzendentalen Idealismus* als Einleitungen zur Vernunftwissenschaft einstuft und zurücklässt, übernimmt Hegel die polarentgegengesetzten Momente jener Versuche (als Wissen und dem Wissen gegenübergestellte Gegenständlichkeit), um über die zwischen beiden herrschende Spannung dialektisch zur Synthese des Gesamtbewusstseins vorzudringen. Somit ist bereits bei diesem ersten innigen Berührungspunkt der beiden Denker und Freunde die spätere Entzweiung schon vorgezeichnet.

Der entscheidende Schritt, den Schelling bei seinem Bemühen, die Vernunftwissenschaft aus sich selbst zu begründen, vollzieht, ist die Loslösung der Konstitutionsproblematik vom Akt der Selbstsetzung des Ich. Fichte zeigt, dass all unser Wissen durch den Akt des geistig handelnden Ich konstituiert ist, glaubt aber damit auch das vorausgesetzte Existieren des Ich eingeholt zu haben – ein Kurzschluss, der bereits bei Descartes anklingt. Da sich das Ich als existierend weiß, glaubt es sich nicht nur in seinem Selbstwissen konstituiert, sondern auch in seinem Existieren gesetzt zu haben. Indem Schelling die Konstitutionsproblematik, die Frage nach dem alles Wissen Ermöglichenden, vom Denkakt des Ich trennt – welcher nur das aktuelle Wissen ins Bewusstsein erhebt, indem dieser Akt in actu die Konstitution erfüllt –, beschreitet er den genau entgegengesetzten Weg zu Hegel, der das Actu-Setzen des gesamten Wissens (nicht nur das aktuelle Ich-Bewusstsein), mit der Existenz-Setzung aller Begriffe (nicht nur die des Ich) in eins fallen lässt. Dadurch aber musste Hegel von einer Bewegung des Geistes durch die Begriffe hindurch sprechen – in Erweiterung von Fichtes absoluter Tathandlung des sich selbst setzenden menschlichen Bewusstseins –, die gleichzeitig Selbsterzeugung Gottes und unendliche Schöpfung ist. Eine großartige, aber zugleich undenkbbare Selbst-Schau Gottes.

Von 1801–1804 widmete sich Schelling der Begründung und Ausführung der Vernunftwissenschaft, der begrifflichen Fassung des konkreten Wissens der Wirklichkeit, in ihrer systematischen Strukturiertheit. Immer intensiver richtet sich danach sein Forschen und Denken auf jene zwei Punkte des Systems, an denen die Existenzproblematik als unabweisbar aufscheint: Ich und Gott. Die Schriften aus dieser Zeit vor allem *Philosophie und Religion* (1804) und *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) haben auf mehrere Philosophen des 19. Jahrhunderts – so auf Arthur Schopenhauer, Immanuel Hermann Fichte und Eduard von Hartmann – großen Einfluss ausgeübt.

Nach außen hin tritt in der darauffolgenden Zeit ein völliges Schweigen ein, das – von einigen Gelegenheitsschriften und den Vorlesungen in Erlangen, München, Berlin abgesehen – bis zu seinem Tode (1854) fort dauert. Und doch entfaltete sich in dieser Zeit, wie wir aus dem Nachlass wissen, das

eigentliche philosophische Spätwerk, welches nicht etwa die vorhergehenden Versuche verwirft, sondern sie neu in das Gesamtgefüge seiner Philosophie einbaut.

Seit den *Weltaltern* (1811–15) rückt die geschichtliche Existenz der Welt und von uns in ihr immer mehr in den Mittelpunkt, was aber nichts mit dem Problem der Geschichtlichkeit des Menschen, wie sie in der Vernunftwissenschaft deduziert wird, zu verwechseln ist. Nachdem Schelling seinen neuen Ansatz einer *positiven Philosophie* in seinen Einleitungen zur *Philosophie der Offenbarung* (1832–42) in für ihn erschöpfender Weise ausgeführt hat, wendet er sich nochmals auf die Konstitutionsproblematik, die ehemalige transzendente Fragestellung zurück, um von ihr her sowohl die Vernunftwissenschaft als auch die Existenzproblematik als zwei verschiedene Fragestellungen der Philosophie zu fundieren. Er wendet sich nicht, wie behauptet wird, deshalb auf die Konstitutionsproblematik zurück, weil er mit der positiven, der geschichtlichen Philosophie gescheitert sei, sondern weil von dieser her die beiden anderen Teile, die negative und die positive Philosophie, allererst begründet werden können. Eine Philosophie, die das Ganze der Wirklichkeit, in die wir gestellt sind, umfassen will, ist für Schelling nur möglich durch drei methodisch voneinander getrennte Schritte:

- 1) die Konstitutionsproblematik, die nach den Prinzipien des reinen Denkens fragt, die all unser Wissen ermöglichen und aufbauen,
- 2) die Vernunftwissenschaft, die die vernunftlogische Struktur alles Wirklichen, den immanenten Raum von Sinn entfaltet und
- 3) die existierende Wirklichkeit als Problem, die Sinnerfahrung unserer eigenen Existenz in der existentiell erfahrenen Geschichte, durch die uns Gott offenbar wird.

Erst diese drei Schritte zusammen können uns mit Bewusstheit die Wirklichkeit erfassen lassen, eine Wirklichkeit, in der wir immer schon stehen, von der wir immer schon getragen werden, wenn wir auch noch nicht von ihr wissen.

Im reinen Denken wird nach jenen Prinzipien gefragt, die alles Wissen, alle Erfahrung ermöglichen. Um diese Prinzipien herauszufinden, muss von der Erfahrung, vom konkreten Wissen ausgegangen werden, in der sie immer schon synthetisch vereinigt sind. Es wird hierbei nach jenen Elementen geforscht, die notwendig unsere Erfahrung, unser Wissen konstituieren, die also a priori Sinn ermöglichen. Diese Sinnkonstitutiva sind, wie Schelling aufzeigt, jene Elemente, die jede Aussage, ja die gesamte Sprache aufbauen: Subjekt, Prädikation und Synthesis.

Damit ist zunächst aber nur die transzendente Prinzipienlehre für das Verständnis des Gesamthorizont von Denken und Sein, Sinn und Existenz

aufgezeigt. Um die Sinnstrukturiertheit alles Seienden in ihren konkreten Zusammenhängen aufzuweisen, dazu bedarf es jedoch noch einer anderen Methodik als der Induktion des reinen Denkens. Die von Schelling entworfene Potenzenlehre versucht die bestimmt gewordene Konstitution der Natur aber auch der menschlichen Welt nachzuzeichnen. Eine so entwickelte Vernunftwissenschaft kann sich der deduktiven Methode bedienen, da sie die durch die Prinzipienlehre des reinen Denkens erfolgte Gesamtkonstitution des Absoluten an Sinn voraussetzen kann.

Trotz der aufgezeigten Sinnstruktur der Wirklichkeit ist auch die Vernunftwissenschaft noch nicht ausreichend, um die uns existentiell betreffende Wirklichkeit selbst zu erreichen. Dem vernunftlogischen Ableiten der Sinnstruktur der Welt, in der alles Existierende miteingebunden ist, muss das Existieren selbst unverfügbar bleiben. Diesem Problem wendet sich Schelling durch einen dritten methodischen Schritt zu. Die Philosophie kann nicht allein in der Theorie, d.h. im vernunftlogisch ableitbaren Raum von Sinn, verbleiben, um unsere geschichtliche Existenz zu erreichen, sondern muss sich abschließend noch den neuen Horizont einer positiven Philosophie erschließen.

Schellings Spätphilosophie kehrt mit vielen ihrer Anliegen wieder zu Kant zurück, so vor allem in der Existenzproblematik selbst und in der Trennung von Konstitution (transzendente Fragestellung) und konkretem Wissen (Erkenntnis). Das durch den deutschen Idealismus einseitig überzeichnete Kant-Bild kann von hier her eine Korrektur erfahren, durch die Kant eine neue Renaissance erfahren könnte. Schelling hat gleichfalls eine sehr anregende Aristoteles-Interpretation gegeben⁶. Sehr vieles verbindet Schelling mit Leibniz, obwohl er sich meist mehr auf den Substanzbegriff von Spinoza beruft als auf die Monadenlehre von Leibniz.⁷ Die große philosophische Tradition von Platon und Aristoteles bis Spinoza und Leibniz findet somit – bereichert durch die neuzeitliche Problemstellung von Kant, Fichte, sowie von Schellings Frühphilosophie und von Hegel – in Schellings Spätphilosophie erneut einen Höhepunkt. Antike und Neuzeit, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes werden hier in einem systematischen Zusammenhang gebracht.

Schellings Philosophieren ragt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in eine Zeit hinein, die als ausgesprochen unphilosophisch zu bezeichnen ist, sei es, dass sie sich mit Ideologien begnügte, oder sich in sterilen methodologischen Fragen verlor. Immerhin hat Schelling entscheidende Einflüsse auf

⁶ Erhard Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems* (Diss. Wien 1962), Wien/München 1965.

⁷ Hans-Dieter Klein, *Leibnizens Monade als Ich und substantielle Form*, Diss. Wien 1962.

die Vorläufer der heutiger Phänomenologie und Existenzphilosophie ausgeübt. Sicherlich ist es richtig, dass wir heute eine Reihe von neuen Einsichten und Erkenntnissen haben, sicherlich ist es richtig, dass in den letzten hundert Jahren ganz neue Wissenschaften, neue Wissensgebiete freigelegt worden sind, deshalb ist jedoch die Tradition der Philosophie nicht gebrochen und der Anspruch des Systemgedankens nicht überholt. Es kommt vielmehr darauf an, dass die Philosophie ihr Fragen so grundlegend anlegt, dass sie auch die neuen Erkenntnisse in ihr Fragen mit einzubeziehen vermag. Dies war jedenfalls das Anliegen des Philosophierens Schellings. „Wenigstens habe ich die Prinzipien-Frage auf solche Einfachheit zurückgebracht, daß sie nicht leicht wieder verdreht und auf falsch-künstliche Wege geleitet werden kann [..., so dass] endlich einmal die glückliche Zeit in der Philosophie eintreten könnte, wo sich mit *gemeinsamer* Arbeit der Bau fördern und weiterführen läßt, der nicht Sache Eines Menschen und selbst nicht Einer Zeit sein kann.“ (Schelling an Brandis, 31. Juli 1846, Br. III, 199)

Die vorliegende Arbeit ist ein erster Versuch, das System der Spätphilosophie Schellings mit seinen drei methodisch gesonderten Schritten, (1) dem „reinen Denken“, (2) der „Vernunftwissenschaft“ und (3) der „Existenzproblematik“ in ihren Umrissen nachzuzeichnen. Diese Schritte dienen dazu, das Ganze der Wirklichkeit, in die gestellt wir uns erfahren, in ihrer Differenziertheit bewusst zu machen. Es kann dabei nicht linear in *einer* Methode fortgeschritten werden, da – wie sich allerdings erst im Laufe der Entwicklung zeigen wird – das menschliche Bewusstsein selbst aus drei differenten Prinzipien oder Elementen konstituiert ist. Die differenten Prinzipien in ihrer Besonderheit aufzudecken, sind die drei methodischen Schritte bemüht, durch sie wird die Ganzheit des Bewusstseins und der Wirklichkeitserkenntnis umfasst, aber auch, soweit dies möglich ist, Raum gegeben für die Erfahrung der Transzendenz.

Die vorliegende Arbeit stützt sich vor allem auf Schellings *Darstellung der reinrationalen Philosophie* im zweiten Teil der Einleitungen zur *Philosophie der Mythologie* und auf die „Einleitung“ der *Philosophie der Offenbarung*, wobei aber auch die Frühschriften, soweit sie den kontinuierlichen Zusammenhang des Philosophierens Schellings aufzeigen, herangezogen werden. Außerdem werden wesentlichste Gedankenlinien Schellings zu anderen Philosophen angedeutet. Dabei kann die vorliegende Arbeit nur als Anregung und erster Ansatz zu einer Erforschung und Diskussion der Spätphilosophie Schellings angesehen werden. Vieles bleibt noch für eingehendere Einzeluntersuchungen zu tun übrig, erst dann wird es möglich sein, die Tragweite dieses Systems, etwa gegenüber der Hegelschen Dialektik, zu erörtern.

I Das reine Denken

Die Philosophie, die System sein will, braucht eine Begründung, ein Fundament, auf dem alles Folgende sich kontinuierlich aufbauen kann. Es bedarf zunächst der Klärung, welches Ziel und welche Aufgabe der Philosophie gestellt sind, wo sie zur Erreichung dieses Zieles beginnen soll und wie sie vorgehen hat.

Wo immer wir zur Philosophie stoßen, tun wir dieses nicht voraussetzungslos. Wir kommen mit dem Bestreben, die Zusammenhänge alles Wissens und alles Seienden zu ergründen. Wir kommen zum Philosophieren mit dem Bedürfnis und Wunsch nach Wissen. Doch auch hier kommen wir nicht unmittelbar zu Erkenntnissen, sondern wir müssen die Hemmnisse und Schwierigkeiten, die sich uns in den Weg stellen können, denkend erfahren, um sie bewältigen zu können. Die Überwindung der Hemmnisse vollzieht sich in uns durch die Beschäftigung mit der Geschichte der philosophischen Tradition. Nicht um die historischen Einzelheiten geht es uns hierbei, denn diese können uns nicht helfen, es geht um die Gedanken der Philosophen, in denen das gleiche Bestreben lebt, das auch uns beseelt: die Welt und uns in ihr zu begreifen. Wir müssen diese Gedanken der Philosophen nachvollziehen, um an ihnen unser Denken zu schulen, unser Wissen zu erweitern, um uns ihrer Problematik im ganzen Zusammenhang bewusst zu werden.

In diesem Sinne hat Schelling immer wieder Vorlesungen in Würzburg 1803ff., Erlangen 1821ff., München 1827ff. und Berlin 1841ff. *Zur Geschichte der neueren Philosophie* vorgetragen (Schelling VI, 71ff.; X, 1ff.) und später in Berlin nach 1846ff. noch Akademievorträge zu Fragestellung der antiken Philosophie (Schelling XI, 253ff.) gehalten, um über diese vorausgehenden philosophischen Bemühungen zum zentralen Anliegen der Philosophie hinzuführen.

Hat sich Philosophie einmal in diesem Wollen erkannt, so muss sie ihr Beginnen auch ohne die Bezüge auf frühere Denksysteme, d.h. ohne sich auf diese berufen zu müssen, begründen können. In ihr, der Philosophie als offenes, werdendes System, müssen alle Probleme und ihre Lösungen eingeschlossen sein. Die Philosophie soll nicht eine versuchte Auflösung widerlegen, ohne Ersatz schaffen zu können, sondern sie hat die jeweils aufleuchtenden neuen Einsichten in den Gesamtbau einzugliedern und daran weiterzuarbeiten. „Man muß die Hoffnung aufgeben, diesen Streit jemals dadurch zu beenden, daß ein System Meister werde über das andere. Wenn es aber mög-

lich ist, eines durch das andere zu unterjochen, so muß man sich [...] auch nicht vorstellen, eine Einheit zu finden, in welcher sie sich alle gegenseitig *vertilgen*, denn auch damit ginge ja der Begriff des Systems unter, sondern die Aufgabe ist eben, daß sie wirklich *zusammenbestehen*.“ (Schelling IX, 213)

So wie sich die Philosophie durch die Beschäftigung mit früheren Versuchen selbst findet, so kommt sie auch zu ihrem wahren Bereich durch Abhebung gegenüber allen anderen Wissenschaften. Sie will ursprünglich den Zusammenhang alles Seienden ergründen. Dies jedoch wird ihr erst zur vollen Klarheit, wenn sie sich als Gegenüber aller Einzelwissenschaften weiß. Jede Einzelwissenschaft hat ein bestimmtes Gebiet von Seienden als Gegenstand ihrer Untersuchung und Forschung. Weder kann es die Aufgabe der Philosophie sein, sich in die Einzelforschung einzumischen, noch bleibt ihr ein einzelner Gegenstand für ihr eigenes Bemühen. Es ist also nicht ihre Aufgabe sich der Untersuchung eines Seienden hinzugeben. Ihre Aufgabe und ihr Ziel ist es, den Zusammenhang alles Seienden, oder besser den Urgrund alles Seins zu finden. „Die Wissenschaft also, die über allen Wissenschaften ist, sucht auch den Gegenstand, der über allen Gegenständen ist, und dieser wieder kann nicht *ein seyendes* seyn (denn was immer ein solches, ist schon von irgend einer der andern Wissenschaften in Beschlag genommen), kann nur der seyn, von welchem zu sagen ist, daß er *das Seyende* ist.“ (Schelling XI, 295)

Einmal sich dieser Aufgabe bewusst, muss die Philosophie – gänzlich auf eigenen Füßen stehend und nach allen Seiten hin abgegrenzt – aus sich selbst heraus argumentieren und so ihr Ziel zu erreichen suchen. Die Philosophie, die auf der Suche nach dem ist, was der Ursprung und der Grund alles Seins ist, die sich also bewusst ist, dass sie etwas wissentlich erreichen will, was ungewusst auch ihr eigenes Sein begründet, diese Philosophie muss von der absoluten Forderung ausgehen¹, dass alles, was existiert, ein Verhältnis zum Wissen haben muss. Ginge sie nicht von dieser Forderung aus, so würde sie sich von vornherein selbst aufgeben. Was immer ist, muss für uns denkbar, erfahrbar, einsehbar sein, aber auf jeden Fall ein solches Verhältnis zu uns haben, dass wir von ihm mehr wissen (im allgemeinsten Wortsinn) als nichts. „Sagen wir, diese Nothwendigkeit sey die des Eins-seyns von Denken und Sein – *diese* sey das höchste Gesetz, und dessen Sinn dieser, daß was immer *Ist* auch ein Verhältniß zum *Begriff* haben muß, was *Nichts* ist, d.h. was kein Verhältniß zum Denken hat, auch nicht *wahrhaft Ist*.“ (Schelling XI, 587)

¹ Diese Forderung darf in keiner Weise als unmittelbarer Beweis angesehen werden. Ob und wie Sinn und Existenz zusammenhängen, kann die philosophische Argumentation erst am Ende aufzeigen.

Da die mögliche Einsicht von Grund und Ursache alles Seins das Ziel der Philosophie ist, kann sie nicht damit beginnen direkt über diesen Grund nachzusinnen oder gar Aussagen darüber zu machen, denn sie kann von ihr zunächst nur wissen, dass sie vorangenes Ziel des Denkens ist. Das Philosophieren muss also mit einer Rückbesinnung auf ihr Denken beginnen, auf der Suche nach dessen Verhältnis zu Grund und Ursache alles Seins. Hier beginnt der erste methodische Schritt, mit dem der Anfang gemacht werden muss, denn erst wenn das Denken sich seiner eigenen Möglichkeiten bewusst ist, kann es zu konkreten Aussagen fortschreiten.

Die mittelalterliche Philosophie, und zum Teil auch noch die vorkantische Schulphilosophie, begann direkt beim konkreten Wissen. Sie untersuchte die Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten der Seienden, um auf die Ordnung des gesamten Universums zu kommen. Auch sie fragte letztlich nach Grund und Ursache des Seins, denn die Basis, durch welche alle bestimmten Gegenstände vergleichbar wurden, war, dass sie seiend sind, d.h. dass man von ihnen sagen kann, dass sie *sind*. Alle stehen sie unter der Analogie des Seins, der *analogia entis*. Es muss aber einen Grund für das Sein all dieser Seienden geben und dieser Grund muss für alle ein und dieselbe sein, denn im Sein sind sich alle Dinge analog. Grund und Ursache des Seins kann nicht ein Seiendes sein, wie die dem Sein nach abhängigen Gegenstände. Von den Seienden wird man notwendig auf die Frage nach dem Grund des Seins getrieben, aber von diesem – man bezeichne ihn nun als Gott, oder lasse ihn völlig unbestimmt – kann man letztlich nur aussagen, dass er kein Seiendes, wie alles andere Seiende ist.²

In der mittelalterlichen Ontologie wurde die Bedeutung der Konstitution der Erkenntnis durch das menschliche Denken, die Sinngebung der Welt durch die menschliche Vernunft nicht eigens thematisiert. Ist aber einmal unsere Erkenntnis der Gegenstände im Sinne von Kant – „Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ (Kant KrV, B 132) – als geistige Sinnkonstitution durchschaut – und diese Einsicht ist für die Begründung der Erkenntnis der neuzeitlichen Wissenschaften unentbehrlich –, so muss auch

² Thomas von Aquin, *Über das Sein und das Wesen* (1252), 47: „Das Sein selbst einer Sache aber kann nicht von der Form oder der Washeit dieser verursacht sein. Verursacht wird hier gemeint als einer Wirkursache entstammend; dann nämlich wäre eine Sache Ursache ihrer selbst und verliehe sich selbst das Sein, was unmöglich ist. Daher muß jedes Ding, dessen Sein etwas anderes ist als seine Natur, sein Sein von wo anders her erhalten haben. Weil nun alles, was von einem anderen her ist, letztlich auf das, was von sich aus ist, als auf die erste Ursache zurückgeht, so muß es etwas geben, was für alle Dinge dadurch die Ursache des Seins ist, daß es selbst nur das Sein ist, wäre dem nicht so, so ginge die Reihe der Ursachen ins Endlose.“

weiter gefragt werden, nach dem, was dieser Konstitution der Erkenntnis zugrunde liegt und ihm Gewissheit verleiht. Diese Fragerichtung erschließt Kant durch die transzendente Rückwendung auf die Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis. Es wird nicht mehr nach einem schon bestimmten Seienden im Verhältnis zu anderen Seienden gefragt, sondern nach dem alles konkrete Wissen Konstituierenden, Ermöglichenden und Aufbauenden. Durch diesen methodischen Schritt wendet sich das Denken vom konkreten Wissen ab und ihren eigenen *vor* (im logischen Sinne) bzw. *in* aller Erfahrung liegenden konstituierenden Elementen aller Erkenntnis des Seienden zu.

Erst, wenn das Denken über sich selbst ins Reine gekommen ist, kann es wieder fortschreiten zum konkreten Wissen, kann – auf einem festen Fundament stehend – seine Erkenntnisse vom Seienden ordnen. Mit diesem Schritt wird das Ziel der Philosophie, jenes zu finden, von dem her sich alles erklären lässt, welches letzter Grund alles Seins und Denkens ist, nicht aufgegeben, sondern nur in einen neuen methodischen Zusammenhang gebracht. Hier im reinen Denken, dem ersten methodischen Raum, muss zunächst die Beziehung von Denken und Sein entschieden werden, hier liegt der Anfang aller Philosophie.

1. Das Sinnkonstituierende vor und in aller Erfahrung

Schelling sucht nach dem Bezug des Denkens zum Sein, wie er sich vom reinen Denken her darstellt. Kant war der erste, der diesen Weg bewusst beschritt, indem er nach den Verstandesbegriffen *vor* bzw. *in* aller Erfahrung fragte. Die Anschauungsformen, die Verstandesbegriffe und die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption ermöglichen unser Wissen, und zwar unser gegenständliches Wissen, sie konstituieren die Gegenstände unserer Erkenntnis. Kant zeigt, dass die gegenstandskonstituierenden Bestimmungen nicht aus der konkreten Erfahrung stammen, sondern dieser immer schon notwendig vorausgehen, oder genauer, in sie immer schon eingegangen sind. Diese Konstitutionsbestimmungen sind zwar unabhängig von jeder konkreten Erfahrung, nicht aber unabhängig von der Sinneserfahrung überhaupt, sie beziehen sich auf diese und setzt sie daher voraus.

Doch Kant hat diese transzendente Fragestellung auf die wissenschaftlichen Verstandeserkenntnisse eingeengt, obwohl es auch ihm im Letzten um die philosophische Vernunftkenntnis geht. Aus dieser Enge hat der junge Schelling, an Fichtes *Wissenschaftslehre* anknüpfend, den transzendentalen Idealismus zu befreien begonnen, indem er die ganze Breite möglicher menschlicher Erfahrungen durch die notwendigen geistigen Handlungen des

Ich zu konstituieren versucht. „Wir wissen nicht nur dieß oder jenes, sondern wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als nothwendiger bewußt wird, und so kann jeder Satz, sein Inhalt sei übrigens welcher er wolle, zu jener Dignität erhoben werden“. (Schelling III, 278)

Hier wird dem Wort Erfahrung wieder die ganze Bedeutung beigelegt, die ihm im deutschen Sprachgebrauch zukommt. Erfahrung ist eine geistige Tätigkeit, durch die uns bestimmtes, konkretes Wissen – im weitesten Wort-sinn – zum Bewusstsein kommt. Gegen diese Erfahrung hebt Schelling die transzendente Reflexion des Denkens ausdrücklich ab, da diese eine Handlung darstellt, die sich auf das die Erfahrung a priori Begründende zurückwendet. Das transzendente Philosophieren ist eine Tätigkeit des Denkens, die sich auf das Konstituierende des konkreten Wissens richtet.

Schelling erweiterte diesen Ansatz im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) dadurch, dass er nicht – wie Kant – die gegenstandskonstituierenden Elemente wissenschaftlicher Verstandeserkenntnis abhandelt, sondern darüber hinaus die geistigen konstituierenden Handlungen für die Naturerfahrung, für das rechtliche Zusammenleben der Menschen, für das menschlichen Handeln in der Geschichte sowie für Kunst und Philosophie aufdeckt. Schelling versucht jene Momente im aktuellen geistigen Handeln aufzuweisen, ohne welche bestimmte Erfahrungen, bestimmtes konkretes Handeln und bestimmte menschliche Ideen nicht gebildet werden können. Damit wird der Begriff des geistigen Handelns – noch über Fichte hinaus – auf alle inhaltlichen Bewusstseinsinhalte erweitert. Alles, was für uns Sinn haben soll, muss auf eine bestimmte Weise konstituiert sein, und dies kann nicht nur nach wissenschaftlichen Verstandeskategorien geschehen, denn dann blieben die lebendigen Naturerfahrungen, die Erfahrungen aus dem menschlichen Zusammenleben, das Engagement der Menschen für ihre Zukunft und sein künstlerisches und geistiges Schaffen außerhalb des transzendentalphilosophischen Fragehorizonts.

Doch bleibt auch diese Erweiterung des *Systems des transzendentalen Idealismus* lediglich auf eine Erweiterung aller nur denkbaren Erkenntnisbereiche bezogen. Auch Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807), „die Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtsein macht“ (Hegel, 3, 80), war zu keinem anderen Ergebnis gekommen.³ Aber gerade die Art und Weise wie

³ Bis auf eine angemerkte Ausnahme wurden alle Hegel-Zitate im Text auf die Ausgabe G.W.F. Hegel, *Werke*-in 20 Bden., Frankfurt a.M. 1970 transformiert. Auf die Parallelität des *Systems des transzendentalen Idealismus* von Schelling und der *Phänomeno-*

Hegel unter Streichung des Moments der Anschauung, des Bezugs des Denkens auf das Sein, die Erfahrung allein als eine Dialektik des Begreifens durchführt, veranlassen Schelling in seinen späteren Vorlesungen dazu noch einmal tiefer das Konstituierende aufzudecken, das allem Wissen des Seienden zugrunde liegt. Es bedarf – so Schelling in seinem Spätwerk – eines noch grundlegenden Ansatzes, um die aller Erfahrung der Wirklichkeit zugrunde liegenden sinnkonstitutiven Elemente des reinen Denkens aufzufinden. Diese Elemente müssen *in* der Wirklichkeitserfahrung, in all ihren konkreten Formen des Wissens, Wollens und Fühlens, immer schon synthetisch wirklich eingegangen sein, denn es ist ja ihr Wesen, alles Wissen zu konstituieren. Somit können sie auch und nur durch eine transzendente Selbstanalytik der Erfahrung freigelegt werden.

Es muss mit der Erfahrung begonnen werden, aber nicht um in ihr zu verbleiben, sondern um aus ihr die Elemente des Denkens herauszufinden, die aufbauend und ermöglichend in sie eingegangen sind. Es gilt also das, was durch den Akt geistiger Handlungen vereinigt wurde, bewusst zu trennen und zu zergliedern, bis jene letzten Elemente des Denkens gefunden sind, die alle Wirklichkeitserfahrung konstituieren. Es geschah nicht ohne Grund, dass Kant zunächst durch Analyse der Anschauungsformen, der Verstandeskategorien und der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption zu jenen Möglichkeiten des Denkens vorstieß, von denen her er zur transzendentalen Deduktion fortschreiten konnte. Auch Schellings Ansatz beim reinen Denken kann nicht irgendwo und plötzlich mit einer willkürlichen Setzung beginnen, sondern muss in seinem konkreten Vollzug nach jenen Prinzipien suchen, die in alles Denken des Seins eingehen, und diese können nicht beliebig sein.

Eine solche Analytik der Erfahrung vollzieht sich bereits durch die über zweieinhalb Jahrtausende alte philosophische Tradition hindurch. Zunächst beginnend mit bestimmten Einzelerkenntnissen, bis ihr die Beschränktheit und Unmöglichkeit dieser Annahmen offensichtlich werden und die wahre Suche nach den Prinzipien der Erfahrungskonstitution beschrritten werden kann. Hier beginnt dann der von Platon beschriebene Weg der dialektischen Prüfung⁴ der sich zeigenden möglichen Prinzipien, die deren jeweilig Begrenztheit aufdeckt, um schließlich bis zum letzten und wahren, dem wirklichen Erklärungsprinzip aller Wirklichkeitserfahrung zu gelangen.⁵

logie des Geistes von Hegel, nicht nur in einzelnen Partien, sondern in ihrer Stellung zur Gesamtphilosophie, sei hier nur hingewiesen.

⁴ Platon, *Politeia* 509c-510e.

⁵ *Nachträgliche Anmerkung*: Teile der folgenden Abschnitte wurde später aufgenommen in: Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik, „Wegbahnung zu Schellings positiver Philosophie – ein alter Streit“, in: Heide Linde Beckers und Christine Magdalene Noll (Hg.), *Die Welt*

Das im reinen Denken Erste, von dem alles Denken des Seins ausgehen muss – so beginnt nun Schelling seine Entwicklung der Prinzipienlehre des reinen Denkens –, ist das „Subjekt des Seins“, das zugleich Inbegriff aller möglichen Bestimmungen darstellt. Das „Subjekt des Seins“ ist das Zu-Grunde-Liegende aller möglichen Bestimmungen; jedes Seiende ist das Zu-Grunde-Liegende für alle ihm zukommenden Bestimmungen und ist erst völlig bestimmt, wenn es durchgängig von allen möglichen Bestimmungen, die ihm zukommende Zu- oder Absprechung erfahren hat. Die Bestimmung von Seienden ist nur möglich, wenn etwas vorliegt, worauf sich alle möglichen Bestimmungen beziehen können, wodurch jedes Seiende die seiner Position zukommenden Prädikaten zu erhalten vermag. Dieses „Subjekt des Seins“, das schon Aristoteles als Wesen, *ousia*⁶, seiner Kategorienlehre voranstellt, ist als „Inbegriff aller Möglichkeiten“ die erste und oberste Voraussetzung alles Denkens des Seins, denn ohne es ist nichts Seiendes zu denken. Es gäbe nichts worauf sich die Bestimmungen beziehen könnten und alles bliebe ein undefinierbares Chaos.

Bereits Kant ist in der *Kritik der reinen Vernunft* in den Partien, wo der Verstand nicht auf die empirische Erkenntnis eingeschränkt wird, wo also das Denken rein in sich betrachtet wird, notwendig auf diesen „Inbegriff der Möglichkeiten“ gestoßen. „Ein jedes Ding aber, seiner Möglichkeit nach, steht noch unter dem Grundsatz der *durchgängigen* Bestimmung, nach welchem ihm von *allen möglichen* Prädikaten der *Dinge* [...] eines zukommen muß. Dieses beruht [...] darauf, daß] jedes Ding noch im Verhältnis auf die *gesamte Möglichkeit*, als den Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt [steht], und, indem es solche als Bedingung a priori voraussetzt, so stellt es ein jedes Ding so vor, wie es von dem Anteil, den es an jener gesamten Möglichkeit hat, seine eigene Möglichkeit ableite.“ (Kant KrV, A 572) Jedes Prädikat spricht einem Seienden eine Bestimmung zu, gibt eine gewisse Realität des Dinges an; der Inbegriff aller Prädikate für sich betrachtet, muss überhaupt das Allerrealste sein, das denkbar ist, denn alle Prädikate sind in ihm vereinigt. Den so betrachteten Inbegriff bezeichnet Kant als „All der Realität“ oder „Ideal der Vernunft“.

Fichte hat erkannt, dass alles Denken mit diesem Allerrealsten als Prinzip anheben muss. Indem er das ‚All der Realität‘ mit dem Subjekt des Denkens vernämlichte, nannte er es das „absolute Ich“, dem alle Realität zukommt

als fragwürdig begreifen – ein philosophischer Anspruch. Festschrift für Hassan Givsan, Würzburg 2006, 217ff.

⁶ Alle griechischen Worte werden im Text – auch in Zitaten – durchgängig in lateinische Buchstaben transkribiert wiedergegeben.

und das reine Tathandlung ist. So war aus der gesondert betrachteten Position aller Prädikate bei Kant, der Akt des Sich-ins-Bewusstsein-Setzens bei Fichte geworden – hierauf müssen wir später noch zurückkommen. Aber der Ansatzpunkt: das Allerrealste gegen die sich nur relativ real erweisenden Seienden, oder Bestimmungen abzuheben, blieb der gleiche.

Doch bei diesem „Subjekt des Seins“ lässt sich nicht verharren. Es ist zwar das im Denken Erste, aber für sich allein ist es völlig bewegungslos, es ist völlig in sich abgeschlossen, es hat, wie Schelling sagt, „das Sein in sich“. Als Möglichkeit ist es die Voraussetzung für alles Seiende, doch wie komme wir überhaupt vom Subjekt des Seins weg und zu den, den Bestimmungen nach von ihm abhängigen Seienden?

Das Subjekt des Seins ist nur Prinzip für alle möglichen Bestimmungen, alle möglichen Prädikate. Wäre der Raum unseres Wissens durch alle Bestimmungen allein schon abgeschlossen, so wäre allerdings das Subjekt des Seins das höchste und einzige Prinzip alles Wissens und es gäbe auch nichts außer diesem Wissen. In diesen idealistischen Gedankengängen bewegten sich Fichte, der junge Schelling und später auch Hegel. Doch der junge Schelling hat bereits in seinem *System des transzendentalen Idealismus* vorsichtig einige Einschränkungen anmerkt: „Daß das Wissen überhaupt, daß insbesondere dieses *erste Wissen* abhängig sey von einer von ihm unabhängigen Existenz, hat noch kein Dogmatiker bewiesen. [...] Jedoch davon ganz abstrahirt, [...] ob das Nothwendige überhaupt die Existenz, das Wissen bloß die Accidens der Existenz ist – für unsere Wissenschaft wird das Wissen eben dadurch selbständig, daß wir dasselbe bloß, so wie es *in sich selbst* begründet, d.h. insofern es bloß subjektiv ist, in Betrachtung ziehen. Ob es *absolut* selbständig ist, mag bis dahin unentschieden bleiben, wo durch die Wissenschaft selbst entschieden wird, ob irgend etwas gedacht werden kann, was nicht aus diesem Wissen selbst abzuleiten ist.“ (Schelling III, 357f.)

Diese Frage wurde allerdings entschieden und – wie es im Rahmen des transzendentalen Idealismus gar nicht anders ging – zunächst negativ beantwortet. Allerdings ist bei der Transzendentalphilosophie (bei Fichte, aber auch beim jungen Schelling) die Existenz insofern mit einbezogen als sie in die „intellektuelle Anschauung“ des „Ich bin Ich“ unmittelbar mit eingeht. Was aber in dem Augenblick nicht mehr der Fall ist, als Schelling die Philosophie auf den absoluten Standpunkt der Vernunft erhebt und sie von allen Bezügen zum endlichen Geist und existierenden Ich loslöst. Dieses übersehen zu haben, wirft Schelling später Hegel vor: „Fichte hatte sich auf die intellektuelle Anschauung berufen, um die Existenz des Ich zu beweisen: wie konnte nun sein Nachfolger [Schelling] mit derselben intellektuellen Anschauung die Existenz dessen beweisen wollen, was gar nicht mehr das Ich,

sondern das absolute Subjekt-Objekt ist? Das Beweisende der intellektuellen Anschauung in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im ‚Ich bin‘ ist unmittelbare Gewißheit – aber auch im ‚es ist‘ das allgemeine Subjekt-Objekt Ist? da ist ja alle Kraft der Unmittelbarkeit verloren. Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war.“ (Schelling X, 148)

Losgelöst vom ‚Ich bin‘, ist das Vernunftsystem abgetrennt von der unmittelbaren Existenzfrage. Nicht, dass es keinen Bezug zum Existierenden hätte, im Gegenteil ist doch alles Existierende in ihm inbegriffen, doch nur seiner Bestimmtheit und Notwendigkeit nach. Und wieder können wir formulieren: wäre alles Existierende durch seine Bestimmungen schon vollständig vermittelt, oder wären das Existierende und seine Bestimmungen völlig adäquat, so wäre nichts außerhalb der Reichweite des Prinzips, das sich uns als erstes im reinen Denken anbot.

Dass diese Einschränkung unmöglich ist, wird sofort einsichtig, wenn man bedenkt, dass mit dem bisherigen Prinzip nur alles Mögliche gesetzt ist, d.h. nur ein inhaltliches Verhältnis zwischen dem All der möglichen Prädikate und den verschieden bestimmten Seienden. Von der Existenz der Seienden war noch gar nicht die Rede, diese wurde durch das bisherige nicht einmal berührt. Realität bedeutet in diesem Zusammenhang nur inhaltliche Zuspreehung einer Bestimmung zu einem Gegenstande. Nun kann jedem Gegenstande das Sein zugesprochen werden, dies ist sogar die minimalste Bestimmung an jedem Seienden, denn damit spreche ich nur aus, dass ein Subjekt sei, das weitere Prädikate aufnehmen kann. Realität und Sein haben (in dieser hier gemeinten Wortbedeutung) nichts mit Existenz, mit dem Existieren zu tun. Etwas *ist* oder *ist* nicht, damit ist weder eine Bestimmung ausgesprochen, noch kann man etwas als „ist“ bestimmen, sondern dies kann nur angeschaut oder erfahren werden. Es zeigt sich nämlich, dass Existenz überhaupt kein bestimmendes Prädikat ist und deshalb auch nicht unter das Subjekt des Seins fällt.

Bereits Kant hat eindeutig gezeigt, dass es nicht möglich ist, die Existenz wie ein „reales Prädikat“ zu behandeln. Kant hat bei der Besprechung des ontologischen Gottesbeweises ausdrücklich darauf hingewiesen, dass die Aussage der Existenz keine Bestimmung, kein Prädikat im üblichen Sinne ist: „Denn, wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen, und im Prädikate wiederholt ihr es nur. [...] Aber die *Bestimmung* [der Existenz] ist ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon

enthalten sein. *Sein* ist offenbar kein reales Prädikat [...]. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauch ist es lediglich die Kopula eines Urteils.“ (Kant KrV, A 597f.)

Existenz ist kein Prädikat – so unterstreicht nun auch Schelling in seinem Spätwerk –, das im Subjekt des Seins bereits enthalten ist, es ist überhaupt keine Bestimmung, sondern die Feststellung, dass das Bestimmte *ist*, d.h. dass wir uns mit den Bestimmungen allein nicht begnügen können.⁷ Es ist damit ein unmittelbarer Existenzbezug des Denkens im Akt des Bestimmens bezogen auf das Bestimmte ausgesprochen, der nicht in der Inhaltlichkeit und Bestimmtheit aufgeht. Indem festgestellt wird, dass etwas *ist*, ist das Denken auf etwas verweisend, ist auf etwas bezogen, das es meint. Dies war im bisherigen Prinzip nicht enthalten, denn dieses war nur Prinzip für alle möglichen Bestimmungen, nicht aber für die Beziehung dieser Bestimmungen auf etwas, was wirklich *ist*. Das nun an zweiter Stelle neu auftauchende Prinzip dagegen ist ein erstes für den Bezug zum aktuellen Existieren.

Wir sind damit – Schelling folgend – im reinen Denken notwendig auf ein weiteres Prinzip gestoßen. Dadurch haben wir aber nicht zwei Prinzipien, sondern mit dem Auftauchen des zweiten Prinzips ist das, was vorher Prinzip war, zur Voraussetzung herabgesunken. Das neue ist nun Prinzip, weil es durch nichts im Voraus ableitbar ist. Es besteht völlig frei aus sich heraus. Keines von beiden Prinzipien kann dem andern überlegen sein, denn beide sind sie je für sich denknotwendig, keines überschneidet den Geltungsbereich des anderen, keines kommt unter dem andern vor. Vorausgesetzt ist das erste dem zweiten Element nur weil man nichts als existierend feststellen kann, wenn man es nicht in irgendeiner Weise auf ein Subjekt des Seins bezieht.

Mit diesem an zweiter Stelle auftauchenden Prinzip des reinen Denkens ist ein Bezug des Denkens zur Existenz ausgesprochen. Es lässt sich als ein Hinausweisen des Denkens auf die Existenz oder als Anschauen der Existenz kennzeichnen. Weshalb Schelling dieses zweite Prinzip dasjenige nennt, das sein Sein außer sich hat, im Gegensatz zum Subjekt des Seins, das sein Sein in sich hat. Durch die Aussage der Existenz wird nichts an Bestimmungen zum Subjekt des Seins hinzugefügt. Es ist kein bestimmendes Prädikat für sich, sondern es ist das, was jede aktuelle Prädikation trägt. Es ist das „prädikatliche Seyn“ (Schelling X, 17) und es gibt überhaupt keine Aussage ohne es. Was immer an wirklich möglichen Aussagen formuliert werden kann, es wird begleitet von dem Wörtchen „ist“, dem prädikatlichen Sein –

⁷ Mit diesem „Ist“ kann selbstverständlich nicht die *logische* Funktion der Kopula gemeint sein. Dieses „Ist“ ist lediglich ein das Existieren Anschauendes, Meinendes, Erfassendes, Feststellendes.

Leibniz sprach in diesem Zusammenhang von der „vérité de fait“.⁸ Ganz gleich, ob die Aussage etwa nur Mögliches, Tatsächliches oder Notwendiges anzeigt, immer weist die Aussage über sich hinaus, bezeugt ein Sein außer ihr. Dies alles fasst Kant unter der Kategorie der Modalität zusammen, die in der ganzen Kategorientafel eine Sonderstellung einnimmt. „Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Funktion derselben, die das Unterscheidende an sich hat, daß sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt, [...] sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht.“ (Kant KrV, A 74) Ganz gleich, welchen Wert nun die Aussage im Besondere aufweist (ob sie problematisch, assertorisch oder apodiktisch ist), mit jedem Urteil ist ein Verhältnis zwischen dem Denken und dem von ihm gemeinten Sein ausgesprochen. Indem man von einem Subjekt sagt, dass es *ist*, zeigt man an, dass es sich um etwas Wirkliches handelt, das so *ist*, wie es bestimmt wurde und zwar unabhängig und vor allem Bestimmen so *ist*, wie es bestimmt wurde. (Kant KrV, A 599; Schelling X, 17f.)

Betrachten wir nun das im Denken erste und das auf dieses folgende Prinzip in ihrer gegenseitigen Bezogenheit, so stellen wir fest, dass das prädikatliche Sein von der Bestimmung aus gesehen, nichts ist, während das Subjekt des Seins nicht wirklich *ist*, wenn es unter dem zweiten Prinzip aufgesucht wird. So kommt also gerade das, was von der einen Seite her gesehen Prinzip ist, unter der je anderen Betrachtungsweise gar nicht vor und umgekehrt. Dadurch aber sehen wir – so hebt Schelling hervor –, dass wir noch gar nicht am Ende unserer Untersuchung des reinen Denkens angekommen sind. Jedem der beiden bisher betrachteten Prinzipien fehlt gerade das, was das andere ist. Doch sind beide aufeinander angewiesen, denn sonst wäre einerseits nur die unwirkliche, chaotische Möglichkeit, andererseits ein unaussprechliches, blindes Wirken und Verweisen. Es muss also ein Zusammenspiel beider als möglich angenommen werden. Dies aber ist nur möglich, wenn wir zu einem neuen, an dritter Stelle aufscheinenden Prinzip fortschreiten, das die beiden vorhergehenden als Voraussetzungen in sich enthält, das beider als Möglichkeiten mächtig ist. Von ihm spricht Schelling als von dem „seiner selbst mächtige Seyn“.

Dieses dritte ist die synthetische Verknüpfung der ersten beiden, die unter ihm nicht selbst Prinzipien bleiben können, sondern zu Voraussetzungen für die Synthesis herabsinken.⁹ Die Synthesis ist Prinzip für die Vereinigung der

⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1961, II, 223ff.

⁹ Die Synthesis wird in der Funktion der Kopula konkret wirklich, indem sie die Vereinigung von Subjekt und Prädikation ermöglicht. Sie verknüpft zwei für sich unvereinbare Elemente.

beiden ersten Elemente – nicht etwa deren inhaltliche Vereinigung selbst –, sie bedarf jener als Voraussetzungen, während sie als Prinzip für ihren Bereich völlig unabhängig ist. Die Synthesis ist die bindende Funktion der Copula. In jeder bestimmten Aussage ist diese Synthesis immer schon wirklich, denn in ihr ist Bestimmtheit und ein Verweisen auf die Existenz zu einer Einheit verschmolzen.

Es scheint, als würde Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* ganz Ähnliches aussprechen, wenn er von zwei Momenten des Bewusstseins, dem „des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit“ (Hegel 3, 38) schreibt. Diese zwei Momente oder Gegensätzlichkeiten werden vom philosophierenden Bewusstsein, das die Dialektik zwischen den beiden Momenten vollzieht, zu einer Synthesis aufgehoben. Hegel fordert deshalb, dass philosophische Aussagen diese ursprüngliche Gegensätzlichkeit auszusprechen haben, um über den Widerspruch zur Synthesis zu gelangen. Diese Methode liegt seinem „spekulativen Satze“ zugrunde. „So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjekts und Prädikats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit [soll] als eine Harmonie hervorgehen.“ (Hegel 3, 59) Die gesamte Dialektik der *Phänomenologie* bewegt sich in dem Raum des konkreten Wissens, in dem sich entgegengesetzte Bestimmtheiten durch die sie erfassende Bewegung vereint werden, um so zum An-und-für-sich-Sein der Wahrheit vorzudringen.

Gerade eine solche inhaltliche Dialektik und Synthesis kann Schelling nicht meinen, da er von den Prinzipien und Elementen der Konstitution des Denkens spricht. Er löst jene Denkelemente analytisch aus der Konkretheit des Wissens und der Erfahrung heraus und versucht – hier den transzendentalen Gedanken Kants in umfassender Weise fortführend – das Konstituierende aller Erfahrung aufzudecken. Die herausgefundenen sinnkonstituierenden Elemente des reinen Denkens können deshalb noch keine konkrete Inhaltlichkeit an sich tragen, weil sie aller Erfahrung konstituierend zugrunde liegen und so dieser inhärent alles Wissen des Seienden allererst ermöglichen.

Schelling hat, indem er nach dem aller Erfahrung Zugrundeliegenden sucht, drei Elemente herausgefunden, ohne die kein Wissen möglich ist. Es sind dies: 1. die reine Möglichkeit für alle Bestimmungen; 2. der reine Verweis auf die gemeinte Existenz und 3. die Synthesis beider. Die Synthesis tritt als ein notwendiges Prinzip auf. Sie ist nicht ableitbar durch die andern Elemente des Denkens. Sie kann zwar nur sein, wenn sie die beiden ersten als unvereinbare Voraussetzungen in sich vereinigt, aber die Vereinigung folgt nicht aus ihnen, sondern ist ein eigenes, neues Prinzip. Nur insofern das neue, dritte Prinzip der Synthesis ist, besteht die Möglichkeit, dass die reine Möglichkeit des Seins und das Verweisen auf die Faktizität von Sein vereint

werden können. Nur als Synthesis kommt dem dritten Element Priorität zu und deshalb ist sie Prinzip alles Wissens vom Seienden.

Die Synthesis ist jedoch nicht Prinzip der reinen Möglichkeit und auch nicht des aktualen Verweizens. Es kann nicht von der Synthesis ausgegangen und von ihr auf die beiden ersten Elemente geschlossen werden. Selbst wenn die beiden ersten als Voraussetzungen in die Synthesis eingehen, lösen sie sich darin nicht auf und können jederzeit wieder als für sich seiende Prinzipien erkannt werden. Die Synthesis ist Prinzip der Vereinigung, nicht aber Prinzip dessen, was sie vereinigt. Jedes für sich ist Prinzip für einen bestimmten Bereich von ableitbaren Denkmomenten, so ist das Subjekt des Seins Prinzip für alle Prädikate, die den Seienden zugesprochen werden können, so ist das prädikatliche Sein Prinzip für alles Prädizieren des Existierens und die Synthesis Prinzip für die Vereinigung der beiden anderen Momente. Keines dieser drei Elemente kann Inhalt oder Sein der anderen ableiten, denn im Bereich des einen kommen die anderen Elemente gar nicht vor. Somit bleiben jedoch noch Fragen nach der Gesamtbedeutung des bisher Erreichten offen.

Bereits bei Kant kommen diese drei Elemente vor, wenn sie auch von ihm nicht so konsequent entwickelt werden. Bei ihm sind es Anschauung, Verstandesbegrifflichkeit und die ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Auch für Kant sind aus der transzendentalen Apperzeption nicht Anschauung und Begriff ableitbar, sondern beide sind nur in der Weise auf jene bezogen, dass aus ihnen zusammen ein synthetisches Urteil a priori möglich wird. Die transzendente Apperzeption ist nicht die einzige, jedoch die oberste Möglichkeit für die synthetischen Urteile a priori. Kant weiß, dass er damit nur die erfahrungsermöglichenden Bedingungen aufzeigen kann und dass diese im Denken aufgefunden und keineswegs vom Denken selbst erzeugt werden.

Fichte dagegen will von der ursprünglichen Synthesis von Anschauung und Bestimmung ausgehend das gesamte Wissen in seinen Bedingungen ableiten.¹⁰ Die ursprüngliche Synthesis ist ihm das „Ich bin Ich“ selbst, das sich als schauend angeschauter Wissen. Da aber das Ich erst durch die Synthesis ist, tauchte für ihn das Problem auf, was das Ich als Subjekt und das Ich als Prädikat sei. So erwuchs hieraus in der Spätphilosophie Fichtes die Überzeugung, dass über dem Ich ein Prinzip sei, welches in das Ich Entzweiung (Anschauung und Akt des Bestimmens) und Versöhnung gesetzt habe.

¹⁰ Der von Fichte unternommene Versuch, die transzendente Apperzeption als alleiniges Prinzip anzusetzen, scheiterte letztlich an der Unmöglichkeit von dieser Synthesis, die zu vereinigenden Glieder; Bestimmen und Anschauen, abzuleiten.

Die Elemente des Denkens, die Schelling in seiner Spätphilosophie aufzeigt, sind Prinzipien für das, was sie inhaltlich ermöglichen, und keines ist hierbei von einem der anderen, oder von irgendetwas anderem abhängig. Diese Elemente werden aber im Denken nur vorgefunden, sind nicht Prinzip ihres eigenen Seins. Sie geben deshalb nicht Antwort auf die Frage: wodurch sie sind, oder warum Denken überhaupt ist. Schelling bleibt nicht bei der Synthesis als letztmöglichem Prinzip stehen. Es erhebt sich die Frage nach dem wirklichen Prinzip, dem alle drei Denkelemente untergeordnet werden, nicht in ihrer Inhaltlichkeit, denn nach dieser haben sie sich als eigenständig und unabhängig erwiesen, sondern in ihrem Sein. Dieses Prinzip ist aber im reinen Denken und mit den Mitteln des reinen Denkens nicht mehr zu ermitteln und doch besteht eine Verbindung zu ihr, somit genügt sich auch das Denken als Ganzes nicht in seiner Inhaltlichkeit, sondern sucht über diese hinaus nach dem Bezug zu dem es begründende Existieren.

2. Die Prinzipienlehre oder die Theorie vom Satz

Gegen Kants *Kritik der reinen Vernunft* sind Hamann und Herder¹¹ aufgetreten. Im Wesentlichen haben sie Kants Anliegen, die das Wissen konstituierenden Begriffe aufzufinden, missverstanden. In Vielem jedoch haben sie aus der Natürlichkeit ihres Denkens heraus das Widernatürliche der Kantischen *Kritik*, wo diese sich als ausschließliche Philosophie ausgibt, aufzudecken versucht und fruchtbare Anregungen gegeben. Alle jene Gebiete, die bei Kant fast gänzlich zu kurz kommen: der Mensch in seiner Lebenswelt, die Beziehungen der Menschen zueinander, der Mensch in Schöpfung und Geschichte, der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott, all dieses wird durch Hamann und Herder in besonderem Maße in das Zentrum ihres Philosophierens gestellt. Die Klammer, die all diese Themen zusammenhält und die zum Hauptangriffspunkt gegen Kant wird, ist die Sprache als Subjektivität und Gegenstand der Philosophie – wie dies Herder, angeregt durch Hamann, formuliert: „Die Griechen drücken Vernunft und Rede mit einem Wort aus: *logos*. [...] Mithin wird Metaphysik eine *Philosophie der menschlichen Sprache*. Welch ein großes Feld! [...] sie ist die wahre Kritik der reinen Vernunft

¹¹ Johann Georg Hamann, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* (1782); Johann Gottfried Herder, *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1799.

sowohl als der Phantasie; der Sinne, des Verstandes hat sie allein die *Kriterien* in sich.“¹²

Das Sprachproblem, gegen die primär auf Verstandeserkenntnisse eingeschränkte *Kritik der reinen Vernunft* Kants vorgebracht, hat aber nur dann Berechtigung, wenn es gelänge, sozusagen hinter die konkrete Sprache zur „Urschöpfung von Sinn“ vorzudringen. Bleibt man in der konkreten Sprache, so verlässt man nicht den Raum konkreten Wissens oder der allgemeinen Erfahrung, und in diesem Raum kann man nur wenig gegen das von Kant aufgeworfene transzendentalphilosophische Konstitutionsproblem ausrichten, es sei denn, man erfände eine neue Dialektik. Alle Bemühungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die Einheit von Denken und Sprache durch das Gegenüberstellen von konkreter Sprache und Denken als Denkvollzug zu behaupten, müssen notwendigerweise scheitern, denn in der konkreten Wirklichkeit kann jedes der beiden ohne das andere bestehen. Stellt man Sprechen und Denken in allen ihren möglichen Funktionen nebeneinander, so zeigt sich, dass sie zwar zusammenfallen können, aber nicht immer zusammenzufallen brauchen.¹³

„Wir sind Menschen, ehe wir Weltweise werden: wir haben also schon Denkart und Sprache, ehe wir uns der Philosophie nähern und beide müssen also zum Grunde liegen, die Sprache des Verstandes, der Vernunft, die Denkart des Lebens, – der Spekulation.“¹⁴ Dies sind zwar sehr treffende Bemerkungen, jedoch geht es gerade darum, wie sie zugrunde liegen. Nun kann man in die Sprache auch in der Weise eindringen, dass man eine Analyse ihrer möglichen Aussageformen versucht, wie dies Aristoteles in der *Lehre vom Satz* und von den *Kategorien* durchführte.¹⁵ In dieser Richtung hat auch Herder einige Untersuchungen vorgenommen, so versuchte er die Kantischen Kategorien auf die Sprache zurückzuführen und überdies noch eine Analyse des „Machtwörtchens: Ist“ zu geben.¹⁶ All dies sind jedoch letztlich vergebliche Bemühungen, denn bliebe die Analyse der Sprache auf bestimmte grammatische Formen beschränkt, so könnte nicht bis zu dem, Sprache und Denken gemeinsam konstituierenden Grund vorgedrungen werden.

Auch der deutsche Idealismus rang zur selben Zeit mit Problemen, die in diese Richtung zielen. Hier ist es zunächst die Theorie des „Satzes der Identität“ des jungen Schelling, aus der sowohl der „spekulative Satz“ Hegels als

¹² Johann Gottfried Herder, *Sprachphilosophische Schriften*, 184.

¹³ Friedrich Kainz, *Psychologie der Sprache* I, 142ff.

¹⁴ Johann Gottfried Herder, *Sprachphilosophische Schriften*, 136.

¹⁵ Aristoteles, *Kategorien und Lehre vom Satz (Organon VII)*, Hamburg 1962.

¹⁶ Johann Gottfried Herder, *Sprachphilosophische Schriften*, 215.

auch die Prinzipienlehre der Spätphilosophie Schellings erwachsen. Schelling hat mehrmals in seinem Spätwerk die Prinzipienlehre und die Verbindung der Elemente des reinen Denkens mit der Sprachkonstitution in Verbindung gebracht und sie somit als umfassende sinnkonstituierende Elemente dargestellt. So nennt er die drei Elemente an einer Stelle: Ursubjekt, Urprädikat und Ursynthesis aller sprachlichen Sätze. (Schelling XI, 352)

Alle drei Elemente zusammen umspannen den Gesamtraum von Sinn, oder anders gesagt: es kann nichts geben, was Sinn hat, wenn es nicht aus diesen drei Elementen aufgebaut ist. Die sinnkonstituierenden Elemente sind weder Allgemeinbegriffe, unter die das konkret einzelne zu subsumieren wäre, noch sind sie jedes für sich etwas Konkretes. (Schelling XI, 336) Erst aus ihrem Zusammenwirken entsteht Sinn. Jedes für sich ist gleichsam gar nichts, denn weder kann das reine Subjekt des Seins für sich allein ohne das prädikatliche Verweisen auf Existierendes bestehen, noch sind beide zusammen etwas, wenn ihnen nicht die Synthesis als das Prinzip ihrer Vereinigung vorausgeht. Jedes ist ohne das andere nichts und erst vereinigt umspannen sie das Absolute an Sinn. Somit können diese Elemente keine Gegenstände sein, die sich dialektisch vereinigen, da sie überhaupt, für sich genommen, nichts Konkretes sind. Trotzdem lebt aller konkreter Sinn in diesem absolut immanenten Raum, der durch die drei Elemente gemeinsam konstituiert wird.

Dieser angedeutete Aufriss der Prinzipienlehre der Spätphilosophie Schellings soll uns vorläufig nur die Möglichkeit geben, die Theorie des „Satzes der Identität“ aus der Frühphilosophie richtig zu interpretieren. Schelling beginnt die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) mit dem „Satz der Identität“. ¹⁷ Dieser Satz ist direkt aus dem Satz „Ich bin Ich“ entstanden. Er soll nun aber auf dem Standpunkt der reinen Vernunft von allem Endlichen und Subjektiven Abstand genommen werden. Die Gewissheit des Satzes „Ich bin Ich“, durch den alles Wissen des endlichen Bewusstseins gesetzt ist, soll nun auf die absolute Vernunft übertragen werden, durch die alles gesetzt ist, was konkret Gewusst wird. Die absolute Gewissheit liegt somit im Satz „A ist A“, der als oberstes Prinzip das Absolute an Sinn ausdrückt. ¹⁸ Dieser Satz ist nicht etwa logisch-mathematisch aufzufas-

¹⁷ Aus diesem Grund wurde Schellings Philosophie aus dieser Periode, sehr zu seinem späteren Missfallen, verschiedentlich auch „Identitätsphilosophie“ genannt.

¹⁸ Während Fichte vom „A ist A“ auf das „Ich bin Ich“ schließt und letzteres zum actu Konstituierenden der Gewissheit machte – was Schelling in keiner Weise anzweifelte – schreitet Schelling vom „Ich bin Ich“ zum „A ist A“, um vom in actu Konstituierenden auf die Elemente der Konstitution selbst zu kommen. Fichte erläutert (I, 93ff.), dass mit dem „A ist A“ nicht die Existenz von A ausgesagt wird, sondern nur die logische Beziehung: wenn A gesetzt wird, so ist A gesetzt. Diese logische Beziehung unterdrückt ein für

sen, meint also nicht ein mathematisches $A = A$ (Schelling VII, 341f.), wodurch nur ein Einerlei ausgesprochen wird. Die Kopula in einem Satze ist nicht gleichzusetzen mit dem mathematischen Gleichheitszeichen ($=$). Die Kopula verbindet Verschiedenes und zwar Subjekt und Prädikat. So wird in dem Satz der Identität A als Subjekt, A als Prädikat und die Indifferenz beider gesetzt. In keinem für sich lebt schon die Identität, diese findet sich erst in der Bewegung, die durch alle Glieder hindurchgeht. Nur alle drei Formen zusammen drücken die Identität des Absoluten aus und diese ist Gott. So wie es Hegel bei seiner Darstellung der Philosophie Schellings ausspricht: „Die konkrete Einheit kann nur so gefaßt werden, daß sie Prozeß ist und die lebendige Bewegung in einem Satze. Diese Untrennbarkeit ist eben nur in Gott.“ (Hegel 20, 421)

Jeder einzelne Satz, sei er ein analytischer oder synthetischer, ist letztlich, auf das Absolute bezogen, ein identischer Satz. Denn die Unterscheidung von analytisch und synthetisch bezieht sich nur auf den endlichen Verstand. Jedoch in der Totalität von Sinn sind sie an ihrem notwendigen Platz im Gesamtgefüge des Alls aufgehoben. Da nun im Satz der Identität das Absolute an Sinn umschlossen ist und da jede andere Aussage ihren Sinn nur in Bezug auf das Absolute hat oder nur im Rahmen der Totalität von konkretem Sinn ihre Position erhält, nennt Schelling den Satz der Identität auch „Existentialsatz“.¹⁹ Hier wird Existenz – im gleichen Sinne wie später bei Hegel – mit der vollständigen Bestimmtheit eines Seienden gleichgesetzt: „Jener Satz [A ist A] ist aber, weit entfernt von bloß formaler Bedeutung zu seyn, vielmehr der höchste Existentialsatz, darin das Wesen und der Bestand aller Existenz ausgesprochen ist. Alle Existenz beruht auf der unauflöselichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädicat, die in jenem Satze nicht für den besonderen Fall, sondern allgemein und schlechthin ausgesagt ist. [...] Kraft dieses Gesetzes [der ewigen Copula werden ...] nicht Gleiche, sondern wirklich Entgegengesetzte verbunden [...]; sie wären nicht eins *ohne Gott*.“ (Schelling VII, 218f.)

Von hier aus entwickelt Hegel sodann seinen „spekulativen Satz“, die dialektische Bewegung von Sätzen. Während Schelling in der Folge immer

mich und somit eine Beziehung auf das erkennende Ich. Andererseits ist der Satz „A ist A“ ein logisches Urteil und als solches ist es wie alle Urteile durch die Aktivität des Denkens selbst in actu konstituiert. Dieses ist nun die unausgesprochene Beziehung zum handelnden Ich, und somit ist der Satz „A ist A“ abhängig von der vorangehenden Einheit und Entzweiung des „Ich bin Ich“.

¹⁹ Existentialsatz heißt „A ist A“ deshalb, weil von ihm her die gesamte Sinnstruktur „das Wesen und der Bestand aller Existenz“ ausgesprochen ist, weil durch ihn alles Wirkliche begriffen wird. Dies aber besagt noch nicht, dass damit die Existenz oder die Wirklichkeit selbst erreicht wäre, wie wir später sehen werden.

mehr bestrebt ist, das wahre Wesen und die Bedeutung der Copula in jedem gewöhnlichen Satz zu ergründen, beschreitet Hegel den entgegengesetzten Weg der Trennung und Aufhebung zweier Sätze. Bereits 1801 schreibt Hegel in der *Differenzschrift*: „Die Reflexion aber vermag nicht die absolute Synthese in einem Satze auszudrücken, [...] sie muß, was in der absoluten Identität Eins ist, trennen, und die Synthese und die Antithese getrennt, in zwei Sätzen, in einem die Identität, im anderen die Entzweiung ausdrücken.“ (Hegel 2, 37)

Es wird hiermit ausgesprochen, dass die als Ziel vorausgesetzte absolute Identität nur dadurch erreichbar wird, dass sie in einer Bewegung von Sätzen ausgedrückt wird, denn unvermittelt ist überhaupt kein Wissen aussagbar. Der Satz aber besteht seiner Form nach immer schon aus zwei verschiedenen Momenten: Subjekt und Prädikat. Der philosophische Inhalt sprengt also gleichsam die Form des gewöhnlichen Satzes: „Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoß zu jenem Verhältnisse enthält.“ (Hegel 3, 59) Die absolute Identität ist nach Hegel nur dadurch zu erreichen, dass sie sich als Bewegung weiß, die aus dem Konflikt des Inhalts des Satzes (Identität von Subjekt und Prädikat) mit der Form des Satzes (Getrenntheit in Subjekt und Prädikat) entsteht und durch diese Bewegung den Satz zerstört, die Trennung aufhebt und in „die sich bewegende Sichselbstgleichheit“ (Hegel 3, 25) auflöst.

Es ist einsichtig, dass sich Schelling diesem Gedankengang in seinen späteren Jahren widersetzen muss. Hegel hat den Satz der Identität in zwei logische Komponenten aufgelöst, wie er es in der Formel: „Identität der Identität und Nichtidentität“ (Hegel 2, 96) zusammenfasst. Diese beiden Komponenten werden gleichsam unbewusst durch das „Ist“ zusammengeklammert, die hiermit eine höhere mögliche, vernünftige, absolute Einheit andeutet: „Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Apriorische dieses Urteils [...] stellt sich aber im Urteil nicht [...] dar; im Urteil ist [es] nur die Kopula ‚Ist‘, ein Bewußtloses, und das Urteil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz.“ (Hegel 3, 307)

Schelling dagegen versucht gerade über das vermeintlich bewusstlose „Ist“ in die Tiefe und Vernünftigkeit des wirklichen Satzes einzudringen. Er wehrt sich ausdrücklich dagegen, dass man die Identität des Satzes als logisch-mathematische Gleichheit verstehe, denn das wäre eine Abstraktion aus den ursprünglich im Satze selbst enthaltenen Momenten und Möglichkeiten. Nun versteht auch Hegel die absolute Identität nicht als logisches Einerlei, denn die absolute Einheit scheint ihm erst durch die „Lebendigkeit

des Begriffs“ erreichbar, aber er begreift die Inhaltlichkeit des Satzes als solche und die Form des Satzes als deren Widerspruch. Hegel behauptet, dass unsere Reflexion und auch jeder Satz mit einer Einseitigkeit behaftet sei, die erst durch das Philosophieren und den spekulativen Satz überwunden werden könne. „Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats und des gewohnten Verhaltens des Wissens. Dies Verhalten und die Meinung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt.“ (Hegel 3, 60)²⁰

Für Schelling soll der Satz der Identität, der niemals nur das logische Einerlei bezweckt oder beinhaltet, die Momente des Denkens aufzeigen, durch die diese Identität konstituiert ist, d.h. erst durch die Bewegung, die durch die Momente: Subjekt, Prädikat, Indifferenz von Subjekt und Prädikat geht, konstituiert sich das Wissen von der Identität. Die Identität ist nicht in einem oder dem anderen, sondern nur in der Vereinigung aller drei Momente. Die Identität ist nicht das Auflösende und Auslöschende der Verschiedenheit, sondern die Verschiedenheiten sind Elemente der einen Identität. Die Bewegung, die Verschiedenes in sich umfängt, ist durch den Satz und hier vor allem durch das vieldeutige „Ist“ ausgedrückt. Diese lebendige Ewigkeit, die durch das „Ist“ anklingt, und uns nicht in einem abstrakten Einerlei verharren lässt, ist das Verbindende zu allen anderen möglichen Sätzen, das Band, das diese mit dem Absoluten verknüpft. Die Copula im Satz weist auf die ursprüngliche Einheit des Unendlichen und des Endlichen, auf die Einheit von dem, „*das an sich selbst ist, mit dem, das an und für sich selbst nicht seyn könnte*“. (Schelling VII, 219)

Hat hierdurch Schelling die Natürlichkeit des vernünftigen Denkens gegen alle Gefahren, die ihr aus Abstraktionen erwachsen, verteidigt (Schelling VIII, 98), so ist damit noch nicht der Kern der Auseinandersetzung zwischen Schelling und Hegel erreicht. Der Satz der Identität kann für Schelling keinen anderen Sinn haben, als dass mit ihm und durch ihn das Absolute an Sinn gesetzt ist, d.h. dadurch, dass das Subjekt als Subjekt, das Prädikat als Prädikat, die Indifferenz als Indifferenz gesetzt sind, lebt auch das Absolute an Sinn mit allen seinen Möglichkeiten. Von diesem Absoluten an Sinn muss sodann mit einer eigenen Methodik, der Potenzenlehre der Vernunftwissenschaft, zu den konkreten Seienden fortgeschritten werden. Der Satz der Identität liegt also

²⁰ Erich Heintel, „Der Begriff des Menschen und der ‚spekulative Satz‘“, (221): „Der Reduktionismus auf das unmittelbar Gegebene liegt also nicht nur in der natürlichen Intention des Denkens, sondern auch in der Form des Denkens, im Satz. Das Urteil selbst aber ist ein Logosartiges, auch im Vollzug der natürlichen Intention ist die transzendente Differenz enthalten, wenn auch nicht Gegenstand der natürlichen Urteilsintention.“

vor (konstituierend) allem konkreten und bestimmten Wissen. Diese Unterscheidung trifft Hegel nicht, seine ganze Philosophie bewegt sich in einem einzigen Raum konkreter Dialektik. Die Sprache wird als Ganzes vorausgesetzt ohne konstituiert zu sein, da Hegel nur eine inhaltliche Konstitution innerhalb der konkreten Dialektik ansetzt. Hieraus ergibt sich bekanntlich die ganze Anfangsproblematik in der Hegelschen Philosophie.²¹

In einem konkreten Satz wird, so führt Hegel aus, das Subjekt vorangestellt. Dieses ist noch ein leeres Wort, denn erst durch die Prädikate „erfüllt“ sich sein Inhalt. Ist aber das Subjekt voll bestimmt, so ist eben seine Substanz, sein Wesen auf Seiten des Prädikats, „in der das Subjekt zerfließt“. (Hegel 3, 59) Anstelle des ersten tritt das wissende Ich als Subjekt und begreift die im Satze vorgehende dialektische Bewegung „als *sein Werden*“. (Hegel 3, 57) Während in solch erbaulichen Sätzen wie „*Gott* ist das Ewige, oder [...] die Liebe usf. ...“ das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt [ist], nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte ‚*Gott*‘, angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen.“ (Hegel 3, 26)

Hegel setzt das Ganze der Sprache voraus und trotzdem soll in diesem Raum von Sprache das an die Stelle des Subjekts gesetzte Wort: „*Gott*“ so lange sinnloser Laut sein, bis es eine vollständige Prädikation erhalten hat, was schließlich nur durch das ganze System selbst geschehen kann. Was Hegel hier betrachtet, ist nicht das Subjekt, das ein Seiendes meint und ausdrücken soll, sondern ein aktuell Gewusstes, das erst dann völlig zu seinem Sinn kommt, wenn alle Prädikate aktuell ins Bewusstsein gehoben sind. Sprachlich gesehen wird hier das Subjekt als leere Position verstanden, wodurch es dann auch mit der totalen Prädikation ohne weiteres logisch identisch gesetzt werden könnte, wenn das Subjekt wirklich diese Leere wäre.²² Hier könnte

²¹ Karin Schrader-Klebert, *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie* (Diss. Wien 1963), Wien/München 1969.

²² Das Verkennen der Bedeutung des Subjekts im konkreten Satz führt zu schwerwiegenden Folgen in der Philosophie Hegels, gegen die Schelling verschiedentlich Stellung nimmt. Das Prädikat ist nicht das Sinngabende eines unbestimmten Nichts, sondern ist die aktuelle Zusage einer unter vielen Möglichkeiten, die immer schon virtuell im Subjekt angelegt sind. Auch Martin Heidegger analysiert die Aussage ähnlich wie Schelling, wenn er ihr zunächst drei Bedeutungen zuweist: 1. Die Aufzeigung, 2. Die Prädikation, 3. Die Mitteilung (*Sein und Zeit*, 154f.): „2. Aussage besagt soviel wie *Prädikation*. Von einem ‚Subjekt‘ wird ein ‚Prädikat‘ ausgesagt, jenes wird durch dieses *bestimmt*. [...] Jede Prädikation ist, was sie ist, nur als Aufzeigung. [...] Das Bestimmen entdeckt nicht erst, sondern *schränkt* als Modus der Aufzeigung das Sehen zunächst gerade *ein* auf das Sichzeigende“.

man Hegel ein Wort von Wilhelm von Humboldt entgegenhalten, der sich dagegen wehrt, dass die grammatischen Formen für sich und aus dem Zusammenhang gerissen als konstituierend für die Sprache angesehen werden: „Man geht auf diese Weise nicht tief genug und nicht bis zu den wahren inneren Bestrebungen der Sprachformung zurück, sondern bleibt bei den Äußerlichkeiten des Sprachbaues stehen, ohne zu bedenken, daß diese erst dadurch Bedeutung erlangen, daß zugleich ihr Zusammenhang mit jenen tieferliegenden Richtungen dargetan wird.“²³

Für Hegel ergab sich durch das Einbeziehen der Konstitution in den Prozess des Erfahrens selbst die Schwierigkeit, im Raum von bestimmtem, konkretem Wissen jenes Bestimmte zu finden, das unmittelbar und unbestimmt schon Begriff war, von dem aus die Vermittlung und Bestimmung zum höchsten Punkt ihrer Möglichkeiten fortschreiten konnte. Dort aber sollte das ganz in sich Vermittelte durch seine Vermitteltheit das unmittelbar Vorausgesetzte aufheben und sich die absolute Identität erfüllen.²⁴ „Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausfüllung und sein Ende wirklich ist. (Hegel 3, 23)

Der erste unmittelbare Begriff, das erste, abstrakteste Prädikat, war für Hegel das „Sein“. (Hegel 3, 59; 5, 65ff.; 8, 181) Hegel geht dabei davon aus, dass das reine „Ist“ von einem Gegenstand ausgesagt überhaupt das Ärmste an Bestimmtheit ist. Das bloße „Ist“ hat noch keine Inhaltlichkeit, keine Bestimmung. Vom Seienden her gesehen, welches vollständig bestimmt ist, und das in seiner ganzen Notwendigkeit einmal eingesehen ist, ist das Sein die dürftigste Aussage und eigentlich überhaupt nur nackter Anfang. „In diesem reinen ‚Ist‘ ist kein Inhalt mehr; alle Zwecke, alle Interessen, Wünsche, selbst das konkrete Gefühl des Lebens ist darin entfernt und verschwunden. Der Geist bringt dies abstrakte Resultat in sich hervor, indem er selbst eben jenen Inhalt seines Wollens, den Gehalt seines Lebens selbst aufgegeben, allem entsagt hat.“ (Hegel 17, 458)

Wäre das „Ist“ ein Prädikat, so wäre der in ihm ausgesprochene Inhalt wirklich das Dürftigste und Ärmste, ja im Grunde wäre überhaupt kein Inhalt mit ihm vermittelt. Auch das Reduzieren des Menschen lediglich auf sein Dasein wäre, wenn damit überhaupt eine Bestimmung des Menschen statt-

²³ Wilhelm von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836, 258.

²⁴ In die Dialektik durften nur wesensbestimmte Prädikate eingehen. Dass ein wirkliches Ding mit diesen Prädikaten noch lange nicht durchgängig bestimmt ist, hat bereits Kant (KrV, A 572) aufgezeigt.

fände, das Jämmerlichste und im Grunde die Auflösung der menschlichen Existenz zugunsten der tierischen Geistlosigkeit. Hierin zeigt sich bereits eine Konsequenz der reduzierten Subjekt-Prädikat-Betrachtung Hegels. Nachdem das Subjekt erst durch das Actu-Bestimmen, die aktuelle Prädikation *ist*, und nur das *ist*, was aktuell prädiiziert wurde, gibt es auch kein Seiendes außer in der aktuellen Bestimmung selbst. Dies Zusammenfallenlassen von Subjekt und dem Bestimmen kann Hegel im Grunde nur deshalb aufrechterhalten, weil er unbewusst und unreflektiert die existentielle Entscheidung, die in der Fichteschen Voraussetzung des „Ich bin Ich“ enthalten ist, übernommen hat. Das Ich ist sich unmittelbar ein Seiendes, oder besser, es ist seiner Existenz bewusst. Ich aber ist es nur dadurch, dass es sich selbst als Wissendes gesetzt hat. Somit scheint das unmittelbare Sich-selbst-Wissen das Dasein des Ich zu sein, ja es allererst zu setzen. Auch Hegel hat diesen Gedanken seiner ganzen Philosophie zugrunde gelegt. Er beginnt mit dem Sein, und einmal dafür entschieden, wird er dieses nicht mehr los, wobei er es weder einholen noch ausschließen kann. Abgetrennt von dieser unreflektierten existentiellen Entscheidung läuft der gesamte Prozess der dialektischen Vermittlungen ab. Sie mag jedoch laufen, so lange sie will, sie wird das unvermittelte Sein nicht „aufheben“ können.

Nun ist – wie bereits gesagt – das „Ist“ kein Prädikat, was schon Kant einsah: „letzteres ist nicht ein Prädikat der Dinge [...], sondern betrifft die Existenz der Dinge, mit allen ihren Prädikaten“. (Kant, Fortschritte A, 201) Hier hat Schelling in verschiedenen Darstellungen immer wieder versucht, den Ansatz tiefer zu legen und *vor* alle konkrete Sprache, *vor* alles Wissen, *vor* alle Erfahrung zu dringen, um zu den sinnkonstitutiven Elementen des reinen Denkens und der Sprache zu gelangen. In der Prinzipienlehre des reinen Denkens hat Schelling das Gesuchte in der Einheit von Denken und Sprache als Konstitution von Sinn gefunden.

In einem konkreten Satz ist das Prädikat das Bestimmende für das Subjekt und zwar in dem Sinne, dass dieses so und so festgelegt und bestimmt wird. Dafür aber muss im Subjekt bereits die Möglichkeit, so zu sein, vorausgehen können. Wäre nur diese eine Möglichkeit und nicht auch die Möglichkeit des Gegenteils, so wäre der Satz im besten Fall eine analytische Aussage.²⁵ Der Satz erhält erst seine wahre Bedeutung, wenn durch die Aussage des Prädikats, zwar eine Möglichkeit des Subjekts ausgesprochen ist, aber auch das Gegenteil für diesen Fall negiert wird. Erst dadurch entsteht Bestimmtheit. (Schelling XII, 53) Es ist also nicht so, dass durch die Bestimmung das Sub-

²⁵ Es könnten nur die wesensbestimmten Prädikate prädiiziert werden und diese sind im Grunde im Subjekt bereits der Möglichkeit nach enthalten.

jekt erst seine Bedeutung erhält, und dass es etwa durch sämtliche möglichen Prädikate erst zu dem wird, was es sein soll. Diese Annahme versucht die Konstitutionsproblematik im Raum der konkreten Sprache selbst aufzulösen: Die aktuelle Zusprenchung von Prädikaten wird zur Konstitution der Bedeutung eines Begriffs. Dabei geraten wir in die bekannten Aporien von Denkvollzug und Nachvollzug und letztlich zu der Ununterscheidbarkeit beider. Hier wird im Wesentlichen der Fehler gemacht, dass die Unterscheidung von virtuellem und aktuellem Wissen (Leibniz), von Möglichkeit und Wirken übergangen wird.

Das Subjekt des Satzes ist die Position der Möglichkeit, oder wie es Schelling ebenfalls formuliert: das „Seinkönnen“. Aktuell ist von ihm noch nichts ausgesagt und vom Standpunkt des Wissens in actu aus ist das Subjekt völlig leer und im Grunde nichts. Virtuuell aber ist es bereits völlig bestimmt und hat aufgrund dieser Bestimmtheit seine Stellung in der Ordnung der Seienden. Über diese konstituierende Bestimmtheit hinaus können jedem einzelnen Subjekt noch eine Reihe von Aussagemöglichkeiten zukommen oder abgesprochen werden und eben dieses geschieht in der konkreten, bestimmten Prädikation des gewöhnlichen Sprechens. Durch diese bestimmte Zu- oder Absprechung von Prädikaten wird das Subjekt nicht in der Ordnung der Seienden, sondern als Einzelnes in bestimmter, unverwechselbarer Zeitlichkeit und Räumlichkeit fixiert. In der unwiderrufflichen Einmaligkeit drückt sich, wie Schelling es nennt, ein „Seinmüssen“ aus. Die dadurch in actu vollzogene Bestimmung eines einzelnen, konkreten Subjekts setzt voraus, dass aller Prädikation, dem Akt des Bestimmens, ein Verweisen auf das actu-Sein zugrunde liegt. Die Erhebung in die Aktualität des Wissens geschieht nicht von ungefähr, sondern ist fundiert durch die Möglichkeit der Prädikation *vor* aller bestimmten prädikatlichen Aussage, angezeigt durch das „Ist“ im Satz.

Hier zeigt sich bereits, dass zwischen der Konstitutionsproblematik und den konkreten Aussagen und Bestimmungen methodisch und sachlich scharf unterschieden werden muss. Die Konstitution liegt nicht in der bestimmten Aussage in actu, sondern liegt dieser bereits zugrunde, hat diese bereits konstituiert. Um zu den sinnkonstituierenden Elementen des Denkens zu gelangen, müssen wir analytisch die reinen Denkelemente, die in aller Erfahrung liegen, induktiv aus der Erfahrung heben. Dieser methodische Ansatz kann als Weiterführung der Kantischen transzendentalen Methode gesehen werden – Verstandeskategorien, Anschauung und Synthesis. Die aufgefundenen drei Elemente des Denkens sind nichts Konkretes, da sie das Konkrete erst aufbauen, sie sind also auch nicht wirkliche Teile der Sprache oder des Satzes. Das Subjekt des Seins, oder die reine Möglichkeit, die Prädikation als Akt des Verweisens auf Existierendes und die Synthesis, oder das Bindende

des Satzes (das „Seinsollende“)²⁶ sind keine grammatischen Formen der Sprache, sondern die Prinzipien, nach denen alle Sätze aufgebaut sind. Bereits der Satz der Identität der Frühphilosophie Schellings meint nicht einen konkreten, bestimmten Satz, sondern das Konstituierende aller möglichen Aussagen überhaupt und geht allem konkreten Wissen oder der ausgeführten Vernunftwissenschaft voraus.

3. *Das Absolute an Sinn*

Wir haben mit Schelling drei Prinzipien im reinen Denken herausgefunden, und zwar erwiesen sie sich als jene Elemente, ohne die nichts Seiendes gedacht werden kann, oder jene, die nicht *nicht* gedacht werden können. Jedes einzelne erbringt ein unableitbares Sinnmoment, und alle drei zusammen ergeben sie das Absolute an Sinn. Es zeigt sich weiter, dass die Elemente des reinen Denkens mit der Konstitution der Sprache oder von Sinn überhaupt, identisch sind.

Das Absolute an Sinn ist nur in der Form des Satzes der Identität begriffen. Mit diesem ist ein Satz gemeint, der noch kein besonderer Satz ist, weder ein analytischer noch ein synthetischer, der aber in sich zurückkehrend das Absolute an Sinn durch sich und in sich fasst; der noch keine Bestimmtheiten aussagt, aber Voraussetzung für alle Denkinhalte ist. Es ist mit diesem Absoluten an Sinn auch keine bestimmte Erkenntnis etwa der Idee Gottes gemeint, sondern nur die absolute Immanenz des Sinnraumes ausgesprochen. Das Absolute an Sinn könnte in gewisser Weise mit der Monade bei Leibniz verglichen werden, mit deren Fensterlosigkeit ähnliches ausgedrückt ist. Mit diesem Absoluten ist zweierlei umfasst: dass der Gesamttraum von Sinn eine Einheit bildet, und dass auch jedes einzelne Sinnvolle in diesem Raum so konstituiert ist wie das Absolute selbst, d.h. aus eben denselben Elementen aufgebaut ist.²⁷ Alles, was aussagbar ist und zur Sprache gebracht werden kann und somit Sinn hat, ist

²⁶ Besonders in den letzten Schriften nennt Schelling die drei Elemente: 1. Das Seinkönnende, 2. das Seinmüssende und 3. das Seinsollende. Diese Einteilung und Benennung gewinnt erst in Bezug auf die Denkbarkeit eines existierenden Gottes ihre wahre Bedeutung.

²⁷ Plotin, *Auswahl*, „Die Stufen der Wirklichkeit“, 34: „Ferner aber ist der Geist nicht Geist irgend eines einzelnen Dinges, sondern er ist Gesamtgeist, und als Gesamtgeist ist er Geist aller Dinge. Ist er nun Gesamtgeist und Geist aller Dinge, so muß auch sein Teil Gesamtgeist und aller Dinge Geist sein, sonst würde er einen Teil haben, der nicht Geist ist, gar sich zusammensetzen aus Nicht-Geistern.“

durch jene grundlegenden Elemente ermöglicht, die das Absolute an Sinn erstellen, und jedes einzelne in diesem Raum ist nicht allein deshalb sinnvoll, weil es an der Immanenz des Absoluten teilhat, sondern auch deshalb, weil es in seinem Wesen ebenso ist, weil es genauso konstituiert und strukturiert ist wie das Absolute selbst.

In Hinsicht auf die Beziehung zur Sprache haben wir die Prinzipienlehre nochmals zu durchdenken, ob auch tatsächlich die Sprache in ihren Prinzipien Ausdruck des Absoluten sein kann. Wir halten uns hierbei insbesondere an die Ausführungen Schellings, die er im Zusammenhang mit seiner Descartes-Darstellung in *Zur Geschichte der neueren Philosophie* vorgenommen hat. (Schelling X, 17f.)

Das schlechthin erste alles Aussagens und Urteilens ist das Subjekt des Seins. Nichts kann unmittelbar Gegenstand einer Aussage werden, wenn ihm nicht ein Subjekt vorangestellt wird: „es ist nur Gegenstand für ein anderes“. (Schelling XII, 54) Dieses Subjekt ist überhaupt die Möglichkeit, das Ermöglichende dafür, dass etwas Gegenstand werden kann. Dieses erste ist reines Subjekt oder reine Möglichkeit für das Ausgesagte. Je nach den Gesichtspunkten, unter denen wir das reine Subjekt betrachten, können wir ihm verschiedene Bezeichnungen zukommen lassen: Subjekt des Sein, *ousia*, Wesen, urständliches oder wesendes Sein. Doch immer wird damit nur das Nämliche ausgesagt: „*das, was Ist*“. Alle Bestimmungen des Was ruhen als „latente Möglichkeiten“ in ihm, alle Prädikate sind in ihm unausgesprochen und somit als mögliche enthalten. Man kann vom reinen Subjekt nicht sagen, „daß es Sein hat, und doch ist es nicht Nichts“. Es ist eben die reine Position der Möglichkeit. Aber gerade darin, dass man von ihm gar nichts (aktuell) Bestimmtes sagen kann und doch wieder (virtuell) alles von ihm sagen muss, gerade darin zeigt sich seine Unvollkommenheit und Bloßheit. Wir werden gewahr, dass wir als Sprechende und Denkende über dieses Prinzip des reinen Subjekts hinaus sind. Es kann also auch nicht Prinzip für alles an Sinn sein.

Durch das Fehlen jeglichen Bezugs zur aktuellen Wirklichkeit können wir nicht beim Subjekt stehenbleiben und wenden uns dem (aktuellen) Prädicieren zu. Sagen wir von „dem was Ist“, dem ursprünglichen Sein aus, *dass es ist* (existiert), so erfahren wir die „vollkommenste Conversio“. Diese Umkehrung ist nicht etwa durch ein Prädikat hervorgerufen, also nicht durch den Inhalt, den wir aussprechen, erzeugt. Dies zu meinen wäre widersinnig, da das Subjekt alle Prädikate der Möglichkeit nach bereits enthält. Das Erfassen des Existierens der Subjekte kann niemals durch die Inhaltlichkeit der Prädikate hervorgerufen werden. Die Umkehr muss also in einem neuen Prinzip liegen, das selbst etwas ist, was im Subjekt nicht als Möglichkeit bereits aufscheinen kann. Dieses ist nun das „prädikatliche Sein“. Es ist das, was in je-

der Aussage das Prädizierende ist und das nicht im Inhalt der Prädikate, sondern im Akt des Verweisens auf Existierendes liegt. Ausgedrückt im Satz, ruht dieses Prinzip in der Copula „ist“, aber nicht in deren bindenden, sondern in deren über sich hinaus verweisenden Funktion. Ganz gleich, ob die Copula mit dem reinen „ist“ ausgedrückt wird, oder ob sie in einem zusammengesetzten Ausdruck auftritt, und ganz gleich ob sie auf wirklich hervorgetretene Existenz oder nur mögliche Existenz gerichtet ist, immer meint die Copula etwas, was außerhalb der Inhaltlichkeit des Subjekts liegt und wirkt.

Wir können das neue Prinzip auch den Actus des Aussagens schlechthin nennen. Es ist dieser Actus rein für sich und es fehlt ihm jede Möglichkeit und Inhaltlichkeit. Rein für sich ist es nur Verweisen auf Existierendes, es hat sein Sein, sein Wesen nicht in sich, so wie das Subjekt, sondern in anderem. Ihm fehlt das in sich Ruhende der reinen Möglichkeit und Potenz.

Beide Prinzipien: das reine In-sich des Subjekts und das reine Aus-sich-hinaus des Akts sind keine konkreten Gegensätze zueinander. Beide wissen gleichsam nichts voneinander, denn das, was das eine *ist*, fehlt dem anderen. Beide sind sie Beraubungen voneinander. Deshalb, weil sie nicht Gegensätze sind und nichts miteinander zu tun haben (keine gemeinsame Basis besitzen), jedoch jedes für sich nicht das Ganze an Sinn umfassen kann, „suchen“ sie einander. Sie würden sich aber niemals „finden“, denn das eine kommt unter dem anderen nicht vor, wäre nicht ein drittes Prinzip, welches beide vereinigte und somit die Synthesis der beiden ersten ist. „Wir *können* unmittelbar oder primo momento nur das reine Subjekt setzen, ohne Seyn, secundo momento nur das reine Seyn ohne Subjektheit, und erst an einer dritten stelle, erst als exclusum tertium, als ausgeschlossenes Drittes, werden wir das Object setzen können, das als solches Subjet, oder das Subjekt, das als solches nicht weniger auch Object oder seyend ist. Nur an dritter Stelle, sage ich, d.h. nur inwiefern wir die beiden andern ihm *voraussetzen*.“ (Schelling XII, 56f.; vgl. XI, 288f.)

Die Synthesis ist das von Anfang an gewollte, denn durch sie wird die Aussage wirklich. Sie ist das Vereinigende von Subjekt und Prädikation. Sie ist die Vereinigung der beiden Verschiedenen, die ihre Verschiedenheit in der Synthesis nicht preisgeben. Sie umschließt also das In-sich-Sein und das Außer-sich-sein, sie ist „beider gleich mächtig“, ohne aber beide zu sein und in ihr eigenes Wesen aufzunehmen. Die Synthesis ist das „Bei-sich-Sein“ im Verweisen auf die Existenz, oder: sie hat das, was wirklich ist, in sich, die Wirklichkeit selbst aber außer sich, als das, was sie meint. Und hierin liegt auch die sogenannte Dialektik der Sprache – Sprache im allgemeinsten Sinne verstanden. Alle Bestimmungen des Wirklichen hat die Sprache in sich, durch diese Bestimmtheit *haben* wir Welt, aber sie *ist* nicht die Welt. Indem

die Sprache von der Wirklichkeit selbst spricht, meint sie diese. Sie spricht die Wirklichkeit aus, aber sie *ist* nicht die Wirklichkeit.

Jedes der drei Momente ist für sich betrachtet dort, wo es auftritt, Prinzip, d.h. durch nichts ableitbar. Das Subjekt ist das Prinzip für alle Bestimmungen der Möglichkeit nach, es ist reine Potenz. Das Prädizieren ist Prinzip für alles bestimmte Prädizieren, ist reiner Actus. Die Synthesis ist das Prinzip für alle Vereinigung von Subjekt und Prädikat, für alle bestimmte Aussage. Wir erkennen hier einen deutlichen Bezug auf die aristotelische Dreiteilung: dynamis, energiea, entelecheia.²⁸ Jedes der auftauchenden Prinzipien wird durch und für das nächstfolgende zu dessen Voraussetzung. So kann nur dann prädiziert werden, wenn die Möglichkeit, etwas zu prädizieren, vorausgeht. Es gibt auch nur dann vollständige Aussagen, wenn Subjekt und Prädizieren als Möglichkeiten vorangehen. Es kann von keinem der Prinzipien auf das je andere, oder auf beide anderen geschlossen werden, weder Inhalt noch Sein eines Prinzips ist von den anderen her ableitbar und erklärbar. Lediglich wir, die wir bereits das Ganze der konstituierten Sprache und des Denkens voraussetzten, werden durch das Ungenügen der einzelnen Elemente zu den anderen getrieben.

Selbst dann, wenn man annähme, das Subjekt des Seins und die Prädikation des Seins wären reale Gegensätze – was sie nicht sein können, da jedes für sich noch gar nichts ist und sich somit auch nicht anderem entgegenstellen kann, und da weiter kein gemeinsamer Grund der Gegensätzlichkeit vorhanden ist –, selbst dann, wenn man all dieses vergessend, annähme, es wären Gegensätze, so könnten wir aus diesen nicht eine Dialektik entwickeln, die über eine dialektische Selbstbewegung der Gegensätze zur Synthese dem dritten und höchsten Moment fortschreitet. Wir folgern also nicht erst aus dem Bestehen von Gegensätzen auf eine Synthese, vielmehr müssen wir diese bereits als Grund der beiden Entgegenstehenden ansetzen. Wenn wir von einer dialektischen Entstehung der Synthese sprechen, setzen wir – wie es Hegel gemacht hat – eine Bewegung zur Synthese, ein Streben zur Vereinigung voraus, so dass die Bewegung selbst eigentlich Synthese ist. Erhöben wir so die Synthese zum ersten und alleinigen Prinzip, so müssten wir aus ihr das Auftreten von Gegenständen ableiten können, was bedeuten würde, dass

²⁸ Wilhelm Szilasi: „Schellings Anfänge und die Andeutung seines späteren Anliegens“, in: *studia philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954), weist darauf hin, dass bereits in den Jugendschriften die aristotelischen Unterscheidungen unausgesprochen anklingen und zwar auf das „Ich“ bezogen als: 1. „Vermögend-Sein“, 2. „Am-Werk-Sein“, 3. als „Erfüllung des eigenen Tuns“ aufscheinen.

die Gegensätze aus der Synthese, die Synthese aber aus den Gegensätzen ihre Begründung erhielten.

Schelling sah hierin die Unmöglichkeit der Selbstsetzung und der Selbstbegründung der Prinzipien, die wir im reinen Denken vorfinden. Zusammen konstituieren sie das Absolute an Sinn, dieser ist also seinem Wesen nach in den drei Prinzipien begründet. Dass Sinn überhaupt *ist*, ist damit aber noch nicht bewiesen. Dem Inhalt nach ist das Absolute an Sinn aus den drei Prinzipien vollständig konstituiert, dem Sein nach aber von einem wirklichen Prinzip abhängen. Vorläufig können wir nur eines feststellen: dass das Absolute an Sinn für sich noch nicht sein kann, d.h. dass es in seinem Sein abhängig ist. Das Absolute an Sinn ist für sich überhaupt nichts Wirkliches. Die sinnkonstituierenden Elemente sind nichts konkret Wirkliches, sondern sprachlogisch notwendige Elemente. Das jedoch, was sie gemeinsam konstituieren, ist nichts Einzelnes und Wirkliches, sondern stellt das schlechthin Allgemeine von Sinn, der Sprache insgesamt dar. Zu ihm sind wir – so führt Schelling im Rückgriff auf Platon aus (Schelling XI, 321f.) – durch die induktive Methode²⁹ gekommen, also durch eine Konstitutionsanalyse des in allen nur denkbaren Aussagen Vorliegenden, das „aller Begriffe Begriff“ (Schelling XII, 30) ist.

Wir beschreiten nicht die Induktion der Erfahrungswissenschaften, denn in dieser wird alles einzeln Erkannte nach inhaltlichen Gesichtspunkten gesammelt und zu einem inhaltlich Allgemeinen zusammengefasst. Eine solche Induktion ist notwendigerweise eine unvollständige, denn es können niemals alle einzelnen Gegenstände, die unter ein inhaltlich Allgemeines fallen oder fallen werden, aufgefunden werden. Also nicht eine solche Induktion ist gemeint, sondern die vollständige Induktion des Durchschreitens der einzelnen sprachlogischen Elemente des reinen Denkens, und hier wird nicht ein bestimmter Inhalt eines Allgemeinen zu erreichen versucht, sondern es wird das Absolute des Sinns, das schlechthin Allgemeinste durch die Elemente aufgebaut.

Um zu den Elementen des reinen Denkens zu gelangen, musste induktiv analytisch vorgegangen werden, denn auf keine andere Weise lassen sich die Elemente ausfindig machen, denn sie liegen dem konkreten Wissen ermög-

²⁹ Erhard Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings* (1962). Es wird in dieser Arbeit besonders die Methodik der Induktion, wie sie Schelling sowohl in der Antike vorzufinden glaubt, als auch in seinen eigenen Spätwerken durchführt, näher untersucht. Die Dialektik kommt dadurch zustande, dass ein mögliches Prinzip aufscheint und nun auf seine Reichweite hin untersucht, als ungenügend verworfen und zur Voraussetzung für ein neues zugrunde gelegt wird, um so schließlich zum ‚wirklichen Prinzip‘ zu gelangen, ganz im Sinne von Platons Darlegung zur Dialektik in *Politeia* VI, 511 b.

lichend zugrunde, können also in diesem nicht als Gegebenes angetroffen werden. Sind die Elemente einmal herausgefunden, so gilt es zu zeigen, wie sie sich vereinigen und was sie konstituieren. Induktiv ist das Fortschreiten von den Elementen des Denkens zum Absoluten an Sinn. Es ist dies nicht ein Vorgehen von einem Unterbegriff zu einem Oberbegriff, von einem Besonderen auf ein Allgemeines; ein solches Verfahren wäre keine Induktion, sondern eine Verallgemeinerung. Vielmehr sind die drei Elemente schlechthin (sprachlogisch) getrennte Einzelmomente des Denkens und in ihrer Weise einzig und deshalb Prinzipien für das Konstituierte. Nur dadurch, dass sie (sprachlogisch) einzeln sind, können sie auch konstituierend für das Absolute oder Allgemeine sein. Dass diese Elemente es sind, die das Absolute an Sinn aufbauen, wird daraus einsichtig, dass nichts Sinnvolles sein kann ohne sie. Dass nur sie Sinn konstituieren, ist darin erkennbar, dass außerhalb der Ausagemöglichkeiten, dem Akt der Aussage und der Synthesis beider, kein Element mehr sein kann. Was allerdings nur aus der Erfahrung des Denkens selbst zu begreifen ist, denn außerhalb der Denkerfahrung haben sie keinerlei Bedeutung.

Das Absolute an Sinn ist inhaltlich nicht etwas über die Elemente Hinausgehendes, sondern nur die Ganzheit der drei Momente. Es ist für sich selbst nicht existent, da ein Allgemeinbegriff nicht für sich existieren kann, sondern immer nur bestimmter Sinn dessen ist, was existiert. Es bedarf eines konkret Einzelnen, damit das Allgemeine wirklich auch *ist*. Zwischen Allgemeinem und Besonderem besteht ein vernunftlogisches Verhältnis, zwischen Einzelem und Allgemeinem aber ein Seins- und ein Vernunftverhältnis. Die einzelnen Elemente können nicht das sein, was das Absolute *ist*, denn sie sind konkret überhaupt nichts. Da aber das Absolute, das als Allgemeines alle Möglichkeiten an Sinn in sich enthält, für sich noch kein konkret Wirkliches ist, bedarf es eines konkret Einzelnen, das dieses Allgemeine *ist*, d.h. es wird etwas gefordert, das das Absolute an Sinn *ist*, in dem alle Sinnmöglichkeiten verwirklicht sind.

So kann Schelling das Ergebnis der bisherigen Analyse zusammenfassen: „Wie jedes einzelne Element das Seyende nur *seyn kann*, so ist das Ganze zwar *das* Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Ist, sondern nur *seyn kann*. Es ist die Figur des Seyenden, nicht Es selbst, der *Stoff* der wirklichen Idee, nicht sie selbst [...]. Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was die Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit *seyn* [...], sondern Wirklichkeit [...]. Dieses Letztere, das das-Seyende-seyende (ebenfalls ein aristotelischer Ausdruck [...]), ist, [...] nicht ein Viertes, das sich den drei

Elementen oder Pricipien anreihet; es kann nicht auf gleicher Linie mit dem seyn, welchem es Ursache des Seyns ist, sondern gehört einer ganz andern Ordnung an. [...] Das, was das Seyende Ist, kann als das schlechthin Wesen- oder Idee-Freie [...] nicht einmal *das Eine* seyn, sondern nur *Eines*“ (Schelling XI, 313f.)

4. Von der Ursache des Seins

Wir finden die Prinzipien des reinen Denkens als das Ermöglichende von Sinn im Vollzug des Denkens und Sprechens vor. Dass wir sie vorfinden, und zwar alle drei für sich getrennt und aus den je andern unableitbar, lässt uns vermuten, dass wir noch nicht das „wirkliche Prinzip“ gefunden haben, von dem her dem Denken alles Sein fassbar wird, denn die vorausgehenden Prinzipien antworten nicht auf die Frage nach dem Woher des Seins.

Es liegt nahe, die in actu vollzogene Tätigkeit des Denkens als das Setzende der drei Denkmomente anzusehen. Auch in Kants Denken spielt diese Folgerung eine gewisse Rolle, und Fichte hat sie sogar zum Ausgangspunkt seiner Wissenschaftslehre gemacht. Nun ist das actu-Sein des Denkens sicherlich oberste Voraussetzung für alles bestimmte, aktuelle Wissen eines jeden Denkenden. Das denkend existierende Ich weiß sich als Erkenntnissubjekt alles ihm bewussten Wissens, als Träger aller Bewusstseinsinhalte. Damit ist allerdings nur ausgesagt, dass das denkend existierende Ich sich aktuell jener Elemente des Denkens bedient, die vorher aufgezeigt wurden, d.h. in actu die ursprüngliche Synthesis – ursprünglich, denn es gibt kein Wissen, das nicht auf eben diese Weise konstituiert wäre – vollzogen hat. Es geht aber nicht an, dass darüber hinaus der aktuelle Vollzug des Denkens auch die Ursache der Denkmomente selbst ausgegeben wird. Es werden hier zwei neue Momente, die bisher noch nicht entwickelt wurden, eingeführt und mit dem bereits bekannten unmittelbar vernämlicht. Fichte spricht schon zu Anfang seiner Philosophie vom Ich, obwohl es unmöglich ist, bereits mit einem Konkreten, geschweige denn mit dem denkend existierenden Ich zu beginnen; und außerdem stellt Fichte dieses Ich als das Erzeugende von Sinn dar, obwohl es unmöglich ist, faktisch Existierendes aus dem reinen Denken abzuleiten. Was auch bisher noch niemand versucht hat, denn es ist unmöglich etwas logisch aus dem reinen Denken erzeugen zu wollen.

Auch Kant sah sich der Schwierigkeit gegenüber, einerseits die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption als oberstes Prinzip anzusetzen. Wobei es sich andererseits als unmöglich erweist, allein von diesem Prinzip

aus, in dem nur ausgesprochen ist, *dass* sich das Ich als existierend weiß (Kant KrV B, 157), zum Inhalt unseres Wissens und zur Existenz selbst vorzudringen. Dass sich Kant dieser Problematik sehr wohl bewusst ist, geht aus einer Anmerkung hervor, in der er ausspricht, dass durch den actu-Vollzug des Denkens das Dasein nicht gesetzt wird, sondern als *vorausgesetzt* erkannt wird: „Das, Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber in die Art, wie ich es bestimmen, d.i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen sollte, ist dadurch noch nicht gegeben.“ (Kant KrV B, 157)

Diese Erkenntnis des Vorausgesetztseins der Existenz ging durch Fichte dem deutschen Idealismus verloren – der dadurch erst zum Idealismus wurde – und erst Schelling kommt über den Umweg einer reinen Vernunftwissenschaft erneut zum Problem der Existenz zurück, das bei Kant bereits anklingt. Für Fichte war das oberste Prinzip des Wissens, wie es sich im Satz „Ich bin Ich“ ausdrückt, auch die Setzung der Existenz des Ich, denn das Ich ist überhaupt nur das, zu was es sich gesetzt hat. Das „Ich bin Ich“ ist Prinzip des aktuellen Wissens, somit ist mit diesem Satz ausgesprochen, dass das, was sich selbst setzt, ein Ich ist, da es weiß, dass die Inhaltlichkeit seines Wissens ein durch es selbst (logisch) Gesetztes ist. Es wird ausgesagt, dass dasjenige ein Ich ist, dessen in actu gesetztes Wissen mit dem Gewussten inhaltlich identisch ist; weder der Akt des Satzes noch das vom Wissen Gemeinte gehen in diese Identität ein. In diesem Sinne notiert Kant: „Das Vorstellungsvermögen geht vom *Bewußtsein* meiner selbst aus (apperceptio) und dieser Akt ist bloß logisch, der das Denkens, wodurch von mir noch kein Gegenstand gegeben wird. Es wird mir also in dem Satz ich bin denkend, weil er ganz identisch ist, gar kein Fortschritt, kein synthetisches Urteil gegeben; denn er ist tautologisch und der vermeinte Schluß: Ich denke, darum bin ich, ist kein Schluß.“ (Kant, *Opus postumum* C 588)

Spricht man aber ausdrücklich aus: „Ich bin existierend“, so *meint* man etwas, und zwar meint man sich als Existierendes in Zeit und Raum; es bleibt das Wissen nicht mehr in sich selbst, es geht ihm nicht mehr allein um die Selbstidentität der Inhaltlichkeit der Aussage, sondern es verweist über diese hinaus auf das Existierende, das man selber wirklich *ist*.

Es wird daraus klar, dass aus dem Satz „Ich bin Ich“ keinesfalls die Existenz, als eine durch dieses Urteil gesetzte Bestimmung, aufgefasst werden kann. Man kann lediglich sagen, dass das sich auf sich selbst Beziehen ein sich selbst Wissen ist. Es kann keinesfalls aus dem logischen Identitätsverhältnis ein Ursachenverhältnis von Setzen und Sein abgeleitet werden. Wenn also einerseits die Identität des bestimmten Wissens mit dem aktuellen Denken gewahrt bleiben soll, andererseits aber es nicht ausreicht, die Gesamt-

wirklichkeit zu erklären – was sie schon dadurch nicht kann, da der Akt des Denkens zwar in seinen logisch-notwendigen Formen, nicht aber in seinem actu-Sein logisch einholbar ist – so werden wir notwendigerweise nach einem, das Sein ausdrückenden wirklichen Prinzip weitersuchen müssen.

Wir begannen unseren Schritt in das reine Denken mit der Frage nach dem Prinzip, von dem her das Denken des Seins begreifbar wird. Wir fanden im Denken Elemente, die für einen bestimmten Bereich sich in ihrer Inhaltlichkeit auf nichts Weiteres zurückführen lassen. Da sich im reinen Denken keine weiteren Sinnmöglichkeiten als Prinzipien ergeben, und wir somit nicht a priori durch das Denken das gesuchte wirkliche Prinzip erreichen können, müssen wir nun in anderer Weise nach dem Sein fragen – vom Sein zum Sinn: „Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7) Diese Beziehung ist bereits durch das zweite Element des reinen Denkens vorbereitet. Der Akt des Prädizierens ist das Prinzip, das über die Inhaltlichkeit von Sinn auf Existierendes hinausweist und so verweist auch das Denken als Ganzes, als die synthetische Verwirklichung der Sinnmomente über sich hinaus auf das Sein, durch das es ist.

Von Anfang an war es unser Bestreben, den Bezug des Denkens zur Existenz zu finden. Es ist dies nicht mehr der methodische Schritt, den die mittelalterliche Ontologie, von den konkret Seienden zur Ursache des Seins zu gelangen, unternahm. Denn da wir uns auf das reine Denken zurückbeziehen, können wir nur so vorgehen, dass wir die sich uns zeigenden möglichen Prinzipien auf ihre Reichweite hin prüfen. Ist einmal die Begrenztheit eines Prinzips des Denkens eingesehen, so kann bei diesem nicht stehengeblieben werden. Es erweist sich nicht als das gesuchte wirkliche Prinzip, und sinkt zur Voraussetzung für das jeweils folgende Prinzip herab. Schließlich zeigte sich, dass alle drei Prinzipien des reinen Denkens nur Voraussetzung für die Erfassung des Sinns alles Seienden sind, dieses absolute an Sinn aber nicht die Wirklichkeit selbst *sein* kann. Wir sind also zu der Voraussetzung des Ganzen an Sinn gekommen, haben somit Sinn überhaupt konstituiert. Aber Sinn kann sich nicht mit sich selbst begnügen, sondern meint etwas, was dieser Sinn *ist* und das doch nicht in ihm aufgeht. Das Denken genügt sich nicht in sich selbst, in seiner Bestimmtheit und Inhaltlichkeit, sondern richtet sich auf das Sein. Der denkende Mensch verweist so durch sein Denken auf das Sein, dem auch sein eigenes Sein angehört, er ist nicht durch sein Denken Ursache seiner Existenz, wohl aber Grund und Voraussetzung seines Wissens von sich. Insofern weiß das Denken – allgemein gesprochen – sich abhängig von der Ursache des Seins, aus dem auch es selber ist.

Hier erinnert Schelling an ein Wort von Platon in dem dieser in der *Politeia* sich über die dialektische Methode der Philosophie ausspricht, die

zum letzten Prinzip hinführen soll, dieses aber nur „berühren“ kann.: „Lerne nunmehr, was ich die andere Abteilung des Intelligiblen nenne, jenes nämlich, das die *Vernunft selbst* berührt, indem sie *kraft des dialektischen Vermögens* Voraussetzungen die *nicht* Principien, sondern *wahrhaft* bloße Voraussetzungen sind, wie Zugänge und Anläufe sich bildet, um vermittelt derselben bis zu dem, was nicht mehr Voraussetzung, zum Anfang von allem – *Princip* des Allseyenden – gehend, und dieses ergreifend, und wieder sich anhängend dem, was diesem (dem Anfang) anhängt, so zum Ende herabsteigen, ohne sich irgendwie eines Sinnlichen zu bedienen, sondern allein von den reinen Begriffen ausgehend, durch die Begriffe fortschreitend, in Begriffen endend.“ (Platon *Politeia* VI, 511b, zit. Schelling XI, 323)

Es finden sich die drei im reinen Denken auftretenden Elemente als Sinnkonstitutiva und Prinzipien für alles Denken und Aussagen, aber ihnen gegenüber muss es eine Ursache des Seins geben, jenes Prinzip, welches vom Denken nur „berührt“ wird, indem dieses auf es verweist. Die drei Elemente umschließen zwar alles an Sinn, aber *dass* Sinn überhaupt *ist* und *dass* sie selbst *sind*, kann aus ihnen nicht erklärt werden. Wenn wir die letztmögliche Frage stellen: „Warum ist überhaupt etwas? Warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7), so begreifen wir plötzlich die Nichtigkeit von allem, was wir bisher mit Sinn umfassen haben und von allem, was wir im Denken ableiten können, wenn es uns nicht möglich ist, auf jene Frage zu antworten.

Es wird hier ein Aspekt des Kantischen Ding-an-sich Begriffs berührt,³⁰ der sich mit dem für das Denken unerreichbaren Prinzip der Ursache des Seins deckt, von der Schelling spricht. Alles ist Erscheinung – wie Kant sagt – und was Erscheinung ist, lässt sich in den Kategorien des Verstandes bestimmen, aber darüber hinaus ist etwas, zu dem wir mit den Prinzipien des reinen Denkens nicht gelangen können, und das doch, wie das Ding-an-sich, vorausgesetzt werden muss, wenn Sinn überhaupt wirklich sein soll und nicht – in sich verharrend – Traum bleiben soll. Kant hat mehrfach betont, dass die ganze Ding-an-sich-Problematik lediglich in der transzendentalen Betrachtungsweise, also nur dort, wo nach den Prinzipien unseres Wissens gefragt wird, aufscheint. Im konkreten Wissen – der Physik (Kant, *Opus postumum* A 285) – spielt das Ding-an-sich überhaupt keine Rolle, da es hier nur um empirische Erkenntnisurteile geht. Fragen wir dagegen nach den Prinzipien des Wissens, so bleibt uns ein Unverfügbares, das auf uns affizierend wirkt, das in actu wirkt. Das Unverfügbare bringt nicht die

³⁰ Das Ding an sich hat bei Kant mehrere Aspekte und Bedeutungen: in Bezug auf die Prinzipienlehre ist es nur Aufweis der Unverfügbarkeit der Existenz; in Bezug auf das actu-Prädizieren nimmt es oft die Bedeutung der vorausgesetzten Position der Seienden an.

Inhaltlichkeit des Wissens hervor, das Denken selbst ist für sich konstitutiv, aber das Denken kann nicht das actu-Sein, die Existenz ergründen, weder die Existenz des denkenden Ich noch dessen, was es meint. Nichts kann für uns sein, wenn es nicht eine Beziehung zum Wissen hat, wenn es letztlich nicht in irgendeiner Weise bereits in den Elementen des reinen Denkens anklingt.

Dieses notwendige Verhältnis zwischen Denken und Sein darf jedoch nicht zu rasch vereinnahmt werden. Es ist zwar richtig, wenn Hegel schreibt: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (7, 24; 8, 47), doch darf nicht behauptet werden, dass damit eine Identität des Wissens der Wirklichkeit und der Wirklichkeit selbst erreicht wird. Insofern polemisiert Schelling mit Recht gegen Hegel: „Was also dieses [von Hegel] beständig Wiederholte betrifft, so könnte zugeben werden, daß alles in der logischen Idee sey, und zwar *so* sey, daß es außer ihr gar nicht seyn könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existiren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, *ohne* welches nichts existiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur *durch* dieses existirt. Es kann alles in der logischen Idee seyn, ohne daß damit irgend etwas *erklärt* wäre, wie zum Beispiel in der sinnlichen Welt alles in Zahl und Maß gefaßt ist, ohne daß darum die Geometrie oder Arithmetik die sinnliche Welt erklärte. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, *wie* sie in diese Netze gekommen sey, da in der Welt offenbar noch etwas anderes und etwas *mehr* als bloße Vernunft ist, ja sogar etwas über diese Schranken Hinausstrebendes.“ (Schelling X, 143f.)

Durch die Prinzipien, die sich im reinen Denken finden, ist die Schranke all unseres Wissens gesetzt, doch auch bereits das Hinausstrebende über diese Schranke, so als wären wir eine Monade mit einem Fenster, durch das zwar nichts von außen hineinkommt, aber die Monade herausblicken kann. Dies richtet sich nicht gegen den Begriff der fensterlosen Monade von Leibniz, sondern soll gerade eine Bekräftigung der Leibnizschen Monadologie sein. Leibniz spricht von der In-sich-Geschlossenheit der Monade ganz in dem Sinn, wie auch Schelling das Absolute an Sinn als eine völlig immanente Einheit darstellt.³¹ Trotz dieser Immanenz spricht Schelling von einem Hinausweisen auf etwas, was nicht in der Immanenz von Sinn stehen kann, ja, er formuliert sogar ein Abhängigkeitsverhältnis des Absoluten an Sinn von jenem Unverfügbaren.

³¹ Dass Schelling vom Absoluten der Vernunft spricht, Leibniz jedoch von der bestimmten Verwirklichung der absoluten Vernunft in einer individuellen Monade, soll uns vorläufig nicht irre machen.

Diese Abhängigkeit ist keine logische, keine, die wiederum unter das Absolute an Sinn fällt, sondern eine existentielle, eine wirkende.

Und gerade in diesem Sinn einer doppelten Beziehung spricht auch Leibniz von der Offenheit der Monade gegenüber der Urmonade, die Gott ist. Gott allein – so sagt Leibniz – ist „*unmittelbares äußeres Objekt*“, so wie die Seele sich selbst „*unmittelbares inneres Objekt*“ ist.³² Da alle Monaden unmittelbar auf jene Urmonade bezogen sind, besteht „*prästabilierte Harmonie*“, denn alle hängen sie von dieser „*universellen Ursache*“ ab und sie „*bewirkt, daß [eine Monade] mit den anderen vollkommen übereinstimmt*“. „*Ich habe durch die prästabilierte Harmonie a posteriori gezeigt, daß alle Monaden ihren Ursprung von Gott empfangen haben und von ihm abhängen.*“³³

Die Erhaltung der Monaden in der Existenz ist „*nichts anderes als eine immerwährende Schöpfung, wie die Scholastiker sehr wohl erkannt haben.*“ Trotz der In-sich-Geschlossenheit der Monade besteht eine Beziehung der einzelnen existierenden Monaden zur Urmonade, die wir auch Ursache des Seins nennen können. Diese „*notwendige Verbindung [...] der Existenz Gottes [...] mit der unseren*“³⁴ ist durch eine doppelte Beziehung getragen, einmal hat die Monade allein in der Urmonade ihr Gegenüber, zum anderen empfängt sie das Sein von jener. Wenn auch die Behauptung, dass die Existenz aller Dinge nur über diese Beziehung von Ich zu Gott vermittelt sei, zu weit geht, da hier die Konstitutionsproblematik des reinen Denkens und das konkrete Wissen über das Ich und die Dinge nicht scharf getrennt werden, so zeigt dies doch am deutlichsten die Bedeutung, die Leibniz dem Problem des Bezuges von Sinn und Existenz beimisst. „*So scheint es, daß die Frage nicht lautet, ob die Existenz einer Tatsache oder die Wahrheit eines Satzes von Prinzipien abgeleitet werden kann, deren sich die Vernunft bedient, [...] sondern ob ein geschaffener Geist fähig ist, das Wie dieser Tatsache oder den apriorischen Grund dieser Wahrheit zu erkennen. Derart kann man sagen, daß das was über die Vernunft geht, mit den Mitteln und Kräften der geschaffenen Vernunft ... zwar ergriffen, nicht aber begriffen werden kann. Es ist allein Gott vorbehalten, es zu verstehen, da es ihm allein zukommt, es zur Tatsache werden zu lassen.*“³⁵ Wir erinnern uns hierbei der Ausführungen Schellings, dass das Denken zwar das Sein berühren kann, da es dieses ja

³² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, I, 99.

³³ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, II, 447, 453.

³⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, II, 453.

³⁵ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, II, 593.

immer meint, aber nicht erklären kann, da es dazu das wirkliche Prinzip, den Seinsgrund, die Ursache des Seins in den Griff bekommen müsste, ja eigentlich die Ursache des Seins selbst sein müsste.

Vom reinen Denken stellt sich die Beziehung zur Ursache des Seins zunächst negativ dar. Das Denken weiß sich zwar als über sich selbst Hinausweisend und weiß sich abhängig vom wirklichen Prinzip, von dem her seine eigenen Sinnmöglichkeiten ihrem Sein nach erklärbar werden, aber es kann von sich aus dieses wirkliche Prinzip nicht erreichen, welches es wohl fordern muss. Somit müssen wir hoffen, dass das wirkliche Prinzip von sich aus eine Beziehung zum Denken herstellt, sich uns zeigt. Für sich allein ist die Ursache des Seins ein undenkbarer Gedanke, denn was sollte sie sein, da sie doch bar alles Inhalts, alles Sinns, völlig leer dem Absoluten an Sinn gegenübersteht. Es muss gefordert werden, dass die Ursache des Seins das Absolute an Sinn *ist*. Erst dann käme unser Suchen nach den letzten Grundlagen alles Seins und Denkens zur Ruhe, wenn sich zeigte, dass das uns Unverfügbare sich uns in der Gestalt des uns zugänglichen Absoluten an Sinn zeigt, indem es das Wirkliche ist, welches das Absolute bedarf um wirklich zu sein. Es wird nicht verlangt, dass zwischen Ursache des Seins und Absoluten an Sinn eine logische Identität sei, eine gedankliche Austauschbarkeit herrsche, vielmehr soll die unerreichbare Wirklichkeit die Seinsursache des Absoluten sein, und dadurch das sein, was das Absolute an Inhaltlichkeit umfängt. (Schelling XI, 587)

Es ist wohl die Forderung einzusehen, dass eine Ursache für das Sein des Absoluten sei, und es ist andererseits auch verständlich, dass die dem Denken negativ gegenüberstehende Ursache nur dann für uns sinnvoll erscheinen kann, wenn sie selbst sich in der Immanenz unseres Denkens zeigt. Die Ursache des Seins ist dem Denken unzugänglich, es ist ihm zunächst ein Unverfügbares, ein Ding-an-sich im negativen Sinne. Niemals kann das Denken begreifen, dass jenes Unverfügbare *in der Tat* das Absolute an Sinn *ist*. Denn das Denken hat nicht die Prinzipien zur Hand, um Existenz, um actus-Seinendes zu setzen. Wäre jenes Unverfügbare jedoch einmal das Absolute geworden, hätte also die Vereinigung tatsächlich statt gehabt und sich in die Tat umgesetzt, so könnte das Denken wohl a posteriori die Ursache des Seins an sich selbst ergreifen. Denn, wenn die Ursache des Seins das Absolute an Sinn *ist*, d.h. seine Ursache geworden ist, so sind die im Denken aufgefundenen Elemente aufgefundenen Zeugen dieser Tat und erste Attribute der Wirklichkeit selbst. Es könnte somit das Denken das wirkliche Prinzip zwar nicht a priori begreifen, wohl aber a posteriori ergreifen.

Doch dieses ist erst Forderung. Eine Forderung, die alle Philosophie bewegt: nach dem notwendigen Zusammenhang zwischen Denken und Sein zu

suchen; eine Forderung, die ihr Recht aus einer doppelten Bezogenheit der beiden Glieder aufeinander herleitet: 1. die Wirklichkeit *ist* das Absolute an Sinn, oder die Möglichkeiten *sind* nicht (Verneinung ihrer Existenz). Aus sich heraus können die Möglichkeiten nicht sein; ist die Wirklichkeit nicht Ursache ihrer Existenz, so ist die Welt und alles nur Vorstellung oder Traum – ein Ungedanke! 2. Die Wirklichkeit *ist* das Absolute an Sinn, oder die Wirklichkeit ist *nichts* (Verneinung ihrer Bestimmbarkeit). All unser Denken wäre durch Nichts, schwämme im Nichts und letztlich wäre alles Existierende Nichts – ein ebensolcher Ungedanke!

Sind dieses auch Ungedanken eines rasonierenden Denkens, dem „es nichts kostet“ – wie Kant sagt – alles „verschwinden zu lassen“, so liegt in ihnen doch eine Tragik für jene, die sich unlöslich in diese Gedanken verstricken, die nicht Halt finden für ihr Denken und ihr Handeln. Etwas von dieser tragischen Stimmung hat Kant, dort eingefangen, wo er über die Notwendigkeit spricht, aus der alle Existenz ist: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein *Haller* schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der er nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.“ (Kant KrV A, 613)

Weil wir jedoch nicht in diesen Ungedanken verharren wollen, weil wir die im reinen Denken nur als Forderung und als Möglichkeit ansprechbare Beziehung zur Wirklichkeit selbst auch wirklich erreichen wollen, treibt es uns aus dem reinen Denken hinaus in das konkrete Wissen. Für den mitten im Leben stehenden, handelnden Menschen sind solche Gedanken nichtig. Das bedeutet nicht, dass er sie nicht denkt, denn erst, wenn er von ihren Abgründen weiß, wird er sie mit ganzer Energie auch zu überwinden trachten und Auswege finden. Er beweist die Nichtigkeit dieser Gedanken, indem er nicht in ihnen verharrt, sondern sie überschreitet und letztlich eine nachvollziehbare Lösung aufzeigt. Der Philosophierende, der nicht in jenen Ungedanken und Idealismen verweilen will, wird nach Wegen suchen müssen, die im reinen Denken gestellte Forderung eines Zusammenhanges von

Denken und Sein nicht nur unmittelbar einzusehen, sondern auch die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Verbindung von Wirklichkeit und Wissen aufzuzeigen. „Wenn also nicht Nichts das Seyende ist, und nimmer doch könnten wir dieß zugeben, so fordert das Seyende, das schlechthin Allgemeine, die Idee selbst fordert Etwas oder Eines, von *dem* es zu sagen, das *ihm* Ursache des Seins [...] und in diesem Sinne es ist, und das *nur* wirklich, nur das Gegenteil alles Allgemeinen, also ein Einzelwesen, – das allerdings durch die Idee bestimmt, aber nicht durch diese, sondern unabhängig von ihr wirklich *Ding* ist, von dem Kant spricht, das er aber nicht erreichen konnte.“ (Schelling XI, 291f.)

5. Erfahrung, Sprache, Vernunft

Was wir bis jetzt mit Schelling erreicht haben, ist, dass wir den Raum, in dem Sinn möglich ist, abstecken konnten und dass wir Sinn als ein Meinen des Wirklichen, ein Verweisen auf die Existenz begreifen, ohne dieses doch selbst sein zu können. Dies lag in gewisser Weise schon Kants Gegenüberstellung von Ding-an-sich und Erscheinung zugrunde. Dabei ist klar, dass jenes Andere, auf welches Sinn verweist, nicht die inhaltlichen Möglichkeiten des Sinnvollen tangiert, sondern nur die Existenz betrifft, ohne die eine Sinnaussage nie sein könnte.

Es sind also – was Kant versucht hat – die Bedingungen a priori für alle Erkenntnis aufgefunden, aber auf eine tiefere Basis gebracht und mit der Sprache verbunden – wie dies Hamann und Herder gefordert haben.³⁶ Es geht bei Schelling nicht mehr nur wie bei Kant um die empirisch gegenständlichen Erkenntnisse, sondern um alle Dimensionen der Erfahrung, um alles, was Sinn hat. Und auch hier zeigt sich nun, dass trotz dieser umfassenden Vertiefung des Ansatzes, das Existieren selbst nicht in den Griff zu bekommen ist.

Insofern wir als Denkende selber in der Wirklichkeit existieren, besteht die Forderung, dass das, was wir als Wirkliches erkennen, auch so *ist*, wie wir es erkennen. Doch diese von Descartes her bekannte Forderung der

³⁶ Erich Heintel: „Sprachphilosophie“ und „Herder und die Sprache“ (XVII, XXI), wo auf das Nebeneinander dieser beiden bedeutenden Strömungen deutscher Geistesgeschichte, der philosophischen Tradition von Kant bis Hegel und des sprachphilosophischen Bemühens von Hamann bis Humboldt, hingewiesen wird, die anfänglich nicht die Bedeutung der je anderen Strömung verstanden.

Übereinstimmung von Sinn und Existenz bleibt nur Forderung und kann nicht als unmittelbarer Beweis gelten, solange nicht die Ursache des Seins geklärt ist. Es genügt nicht zu wissen, dass es ein wirkliches Prinzip geben muss, wir wollen es auch als wirkliches Prinzip erfassen.

Um dieser Problemstellung näher zu kommen, müssen wir uns zunächst in den Raum des konkreten Wissens begeben, wie es zunächst in der Erfahrung vorliegt, um zu klären, ob wir in ihm zum Existierenden vordringen können. Das konkrete Wissen ist im Grunde nur ein „auseinandergezogenes Denken“, in dem sich das Absolute an Sinn in der Totalität des Sinnvollen darstellt. Fragen wir im reinen Denken – in transzendentaler Fragestellung – nach den Prinzipien *vor* bzw. *in* aller Erfahrung, so wenden wir uns nun der Totalität des konkreten Wissens zu, wie es uns in der Erfahrung vorliegt. Die Erfahrung – als Ergebnis betrachtet – ist die Totalität des Sinnvollen in der immanenten Struktur von Sinn, sie ist ursprünglich synthetische Einheit, in ihr sind die Prinzipien des reinen Denkens immer schon in bestimmter Weise konstitutiv eingegangen. Die Erfahrung als Ergebnis und nicht als Ereignis betrachtet, reichert sich mit bereits errungenem Wissen immer weiter an, sie stellt ein offenes System dar, in das der menschliche Geist immer neue Erkenntnisse hineinsammeln kann.

Eine bestimmte Ordnung liegt aller Erfahrung immer schon zugrunde, sie stammt aus den Sinnkonstitutiva des reinen Denkens, wie sie bereits in die Sprache eingehen, aber erst die Vernunftwissenschaft kann den Zusammenhang und die Ordnung des Wirklichen begründet herausarbeiten. Die Vernunftwissenschaft setzt bei der Totalität der Erfahrung an, aber sie schöpft ihre strukturierende Sinnordnung nicht aus der Erfahrung, sondern allein aus sich selbst. Ihr Ziel ist es, die Ganzheit des konkreten Wissens in ihrem Zusammenhang und in ihrer Ordnung begründet darzustellen. Sie erbringt dadurch den Aufweis, dass die Totalität der Seienden nicht aus der allgemein konstituierten Absolutheit von Sinn herausfällt. Jedes einzelne Sinnvolle ist, weil es Sinn hat, aus eben jenen drei Elementen konstituiert, die wir im reinen Denken vorfanden. Diese bestimmte Konstitution gilt es nun im konkreten Wissen des Wirklichen methodisch aufzuzeigen. Zur Bewältigung dieser Aufgabe bedient sich die Vernunftwissenschaft der deduktiven Methode, die vom fundamentalsten Seienden bis zur umfassendsten Seinserkenntnis vorschreitet.

Zwar bemühen sich auch die Erfahrungswissenschaften, von sich aus je für sich zu einer größeren Systematik zu gelangen, indem sie induktiv von Einzelercheinungen auf ein inhaltlich Allgemeines schließen und somit auf eine wesentlichere Ordnung alles Seienden zu gelangen trachten. Die Philosophie wird auf diese Vorarbeiten der Erfahrungswissenschaften nie verzichten können,

denn ohne sie bleibt das Wissen in kahlen „abstrakten Theorien des Verstandes“ hängen, wie Hegel sich ausdrückt. (Hegel 8, 106) Doch die begründende Ordnung kann nicht aus der Erfahrung aufgenommen oder aus ihr abgeleitet werden. Die Ordnung leitet sich aus dem Absoluten an Sinn ab, wie sie aus den sinnkonstituierenden Elementen in die Vernunftwissenschaft aufgenommen werden – worauf wir im nächsten Hauptkapitel eingehen werden.

Die Erfahrungswissenschaften und die Vernunftwissenschaft³⁷ sind letztlich aufeinander angewiesen, denn ohne differenzierte Erfahrung wäre die Vernunftstruktur ein leeres Gerippe von Positionsmarken, während die Erfahrung ohne Vernunftordnung bloß ein Chaos von einzelnen Eindrücken wäre. Die diese beiden Seiten verknüpfende Brücke bildet die Sprache, ohne die weder die Erfahrung noch die Vernunft denkbar wären, wie es schon bei Hamann anklingt: „[...] für mich [ist] Sprache, das organon und criterion der Vernunft. [...] Hier liegt reine Vernunft und zugleich Ihre Kritik.“³⁸ Die Sprache ist eine ursprünglich noch unreflektierte Vernunftordnung und alle, die sich rühmen, reine Empiriker zu sein, scheuen sich keineswegs, diese Ordnung der Sprache vorauszusetzen und sich ihrer in ihren Beweisführungen zu bedienen. „Da sich ohne Sprache nicht nur kein philosophisches, sondern überhaupt kein menschliches Bewußtsein denken läßt, so konnte der Grund der Sprache nicht mit Bewußtsein gelegt werden, und dennoch, je tiefer wir in sie eindringen, desto bestimmter entdeckt sich, daß ihre Tiefe die des bewußtvollsten Erzeugnisses noch bei weitem übertrifft.“ (Schelling XI, 52)

Die Sprache ist konstituiert aus den drei Sinnmöglichkeiten und so trägt sie schon die Vernunftordnung in sich. Nur deshalb fühlen wir uns heimisch in der Sprache und verwenden sie auch dann, wenn wir das Unaussprechliche, das Unsagbare benennen. Sprache wird hier in erweitertem Sinne verstanden, nicht nur beschränkt auf das einfache Benennen von Dingen oder die Funktion eines Kommunikationsmittels, sondern im Gesamtsinne von Aussagen und Zum-Ausdruck-bringen, in denen alle Nuancen und Schattierungen der Symbolik des menschlichen Geistes mit einbegriffen sind.³⁹

³⁷ Es kann nur eine Vernunftwissenschaft geben, weil es nur eine Sinnstruktur alles Wirklichen gibt, es kann aber unbeschränkt viele Einzelwissenschaften geben, denn alle Einzelbereiche des Wirklichen können vielfach von verschiedensten Gesichtspunkten aus untersucht und beurteilt werden.

³⁸ Johann Georg Hamann, *Schriften* (1921), 330f., an Scheffner 11. Februar 1785.

³⁹ Neben der Wortsprache setzt Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, (I, 11): Mythos, Wissenschaft, Kunst als „Gestaltungen zur Welt“, die einen ihnen eigenen „Sinnzusammenhang und ein objektives Anschauungsganzes“ hervorbringen. (I, 43): „Sie sind Prägungen *zum* Sein: sie sind nicht einfache Abbilder einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie stellen die großen Richtlinien der geistigen Bewegung [...], indem sich für uns das Wirkliche als Eines und Vieles konstituiert“.

Was hier konkretes Wissen genannt wird, ist das, was als Horizonte des Bewusstseins und Bewusstwerdens bereits in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* aufscheint. Hierher gehört nicht nur alles Wissen im Sinne der Wissenschaften, sondern gleichfalls das Wissen vom Handeln der Menschen in der Gesellschaft, ihre Mitwirkung an der Geschichte – als Glieder in einer Kette von Zeugungen und ebenso als Glieder in einer geistigen Tradition. In den Raum des konkreten Wissens fällt auch die künstlerische Inspiration sowie die religiöse Glaubenserfahrung. In diesem Raum ist nichts, was jemals wahrhaft sinnvoll erscheinen kann, ausgeschlossen und kann nichts ausgeschlossen werden, selbst wenn es für den Betrachter zunächst, und aus dem Zusammenhang gerissen, unsinnig erscheinen sollte. Alles, was jemals bewusster Inhalt der Betrachtung oder alles, was je ausdrückbar ist, soll in diesem Raum angesprochen und begriffen werden können.

Wenn auch die Sprache eine Vernunftordnung darstellt, so genügt es nicht, in der alltäglichen und ursprünglichen Ordnung der Benennung des Wirklichen durch die Sprache zu verbleiben, denn wir wollen darüber hinaus zu einer begründeten Ordnung alles konkreten Wissens gelangen und diese kann nur durch die geforderte Vernunftwissenschaft erreicht werden. In der Vernunftwissenschaft wird bewusst und begründet herausgearbeitet, was in der Sprache nur von ungefähr angelegt ist: die Totalität von Sinn.

Da die Vernunft nicht außerhalb der Sprache liegt, sondern gleichfalls sprachlich verfasst ist, andererseits in der Sprache selbst schon die Tendenz liegen muss, in ein begründetes Verhältnis zu sich selbst zu kommen, also die Totalität von Sinn nicht nur zu sein, sondern sie auch bewusst zu besitzen⁴⁰, so liegt darin der gleiche Zirkel, den Fichte in seiner *Wissenschaftslehre* und Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* in Bezug auf das erfahrende und philosophierende Ich beschrieben haben. In den Zirkel, in den Hamann immer wieder geriet, wenn er über das Verhältnis von Sprache und Vernunft nachdachte. „Wenn ich auch so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreimal wiederholen müssen: Vernunft ist Sprache, *logos*. An diesem Markknochen nage ich und werde mich zu Tode darüber nagen. Noch bleibt es immer finster über dieser Tie-

⁴⁰ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (III, 382): „Der Weg, den die Sprache beschritten hat, kann nicht verlassen, sondern er muß bis zu seinem Ende verfolgt und über dieses Ende hinaus fortgesetzt werden. [...] Der Akt der Lösung von der Sprache, der unumgänglich ist, erweist sich als durch die Sprache selbst bedingt und als durch sie vermittelt. [...] Der Gedanke drängt über die Sphäre der Sprache hinaus: aber er nimmt eben hierin eine Tendenz auf, die in ihr selbst ursprünglich beschlossen liegt, und die von Anfang an in ihrer eigenen Entwicklung als lebendiges Motiv wirksam war.“

fe für mich; ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.“⁴¹

Innerhalb der Vernunftwissenschaft ist nichts, was nicht auch in der unmittelbaren Erfahrung ist und was nicht in irgendeiner Weise Sprache geworden ist und werden kann. Aber auch umgekehrt ist in der Erfahrung nichts, was nicht in der Sinnordnung der Vernunftwissenschaft aufscheint oder zumindest aufscheinen kann. Trotzdem bleibt der logisch fortschreitenden Vernunftwissenschaft etwas verborgen und unerreichbar. Alles Seiende ist aus der Vernunft heraus deduzierbar, alles Seiende ist vernünftig, aber die Ursache des Seins kann nur negativ umschrieben werden: „Die Vernunft gibt dem Inhalt nach alles, was in der Erfahrung vorkommt, sie begreift *das Wirkliche*, aber darum nicht *die Wirklichkeit*. [...] Das wirkliche Existiren der Natur und ihrer *einzelnen* Formen gewährt die Vernunftwissenschaft nicht; insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existiren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle, und geht also neben ihr her, und *hier* ist eben der Punkt, wo sich das Verhältnis der Vernunftwissenschaft zu der Erfahrung positiv bestimmen läßt. Die Vernunftwissenschaft nämlich, weit entfernt die Erfahrung auszuschließen, fordert diese vielmehr selbst. Denn eben weil es das Seiende ist, was die Vernunftwissenschaft a priori begreift oder konstruiert, muß ihr darum gelegen sein, eine Controle zu haben, durch welche sie darthut, daß das, was sie a priori gefunden, *nicht* eine Chimäre ist. Diese Controle ist die Erfahrung. Denn *daß* das Construirte wirklich existirt, dies sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft.“ (Schelling XIII, 61f.)

Schelling gebraucht das Wort Erfahrung in dem doppelten Sinn, der diesem auch in der deutschen Sprache zukommt. Einmal ist ihm Erfahrung eine Quelle des Wissens und insofern kann über das Erfahren nur das reine „Daß“, nur die Existenz ermittelt werden; zum anderen meint Erfahrung die Totalität des Erfahrungswissens, wobei die Ordnung des Wissens noch nicht selber Gegenstand des Wissens geworden ist. Schelling erinnert daher zum einen immer wieder an die mittelalterliche Philosophie (Schelling XIII, 34ff./XI, 261), die drei Quellen des Wissens kannte, oder besser, sich auf drei Autoritäten berief: 1) Verstand, „die Autorität der allgemeinen, nicht erst durch Erfahrung erworbenen Prinzipien“; 2) Erfahrung, „die sich des Daseins“ der Dinge und ihrer Beschaffenheit versichert; 3) Vernunft, „als des Vermögens der Demonstration oder des Schlusses“. In ähnlicher Weise anerkennt auch Schelling diese Dreiteilung, aber er setzt sie nicht voraus, um sich auf sie berufen zu

⁴¹ Johann Georg Hamann, *Auswahl*, 330, an Herder 6. August, 1784.

können, sondern er leitet sie aus der Prinzipienlehre ab, denn in gewisser Weise begegneten uns diese drei Formen schon im reinen Denken.

Die Erfahrung als Quelle gedacht, ist im Grunde der Akt des Erfahrens, der Akt des Präzifizierens der Existenz. Rein für sich ist das Erfahren nur der Aufweis der Existenz, ohne alle Inhaltlichkeit. Es ist lediglich ein Verweisen auf ein faktisches Etwas, das einfach „da ist“, ebenso wie der Erfahrende in seinem Erfahren „da ist“. Weder der eigenen Existenz, noch die der Außen- dinge kommt Priorität zu. Aus diesem Grunde hat Kant sich immer dagegen gewehrt, dem Idealismus zu huldigen, und er hat das vor allem in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich zum Ausdruck gebracht: „Allein ich bin mir meines *Daseins in der Zeit* [...] durch innere *Erfahrung* bewußt, und dieses ist mehr, als bloß mich meiner Vorstellung bewußt zu sein, doch aber einerlei mit dem *empirischen Bewußtsein meines Daseins*, welches nur durch die Beziehung auf etwas, was, mit meiner Existenz verbunden, *außer mir ist*, bestimmbar ist. Dieses Bewußtsein meines Daseins in der Zeit ist also mit dem Bewußtsein eines Verhältnisses zu etwas außer mir identisch verbunden, und es ist also Erfahrung und nicht Erdichtung, Sinn und nicht Einbildungskraft, welches das Äußere mir meinem inneren Sinn unzertrennlich verknüpft“. (Kant, KrV, B XL)

Dieses Vorfinden des Daseins hatte den jungen Schelling veranlasst im *System des transzendentalen Idealismus*, die Naturerfahrung als „vorbewußte Handlung“ dem bewussten Ich vorausgehen zu lassen, um schließlich beides, das Bewusstsein des eigenen Daseins und das Bewusstsein der Existenz der Dinge außerhalb, von einem einzigen Prinzip, der intellektuellen Anschauung des absoluten Ich, ableiten zu können. In diesem Sinne spricht er im *System des transzendentalen Idealismus* vom „Vorurteil“ [im doppelten Wort- sinn], die Existenz der Dinge anzunehmen: „Es kann dem Transscendental- Philosophen nie darum zu thun seyn, das Daseyn der Dinge an sich zu be- weisen, sondern nur, daß es ein natürliches und notwendiges Vorurtheil ist, äußere Gegenstände als wirklich anzunehmen.“ (Schelling III, 344)

In seinem Spätwerk hat sich Schelling seiner ursprünglich auf das Ich rückbezogenen transzendentalphilosophischen Fragestellung gelöst⁴² und kann gerade deswegen, in viel stärkerem Maße als bisher, auf Kant zurückgreifen. Das Erfahren als Akt betrachtet, trägt zum Wissen nichts weiter bei als den Aufweis der Existenz. Allein für sich bringt das Erfahren keine Inhaltlichkeit

⁴² Mit der transzendentalen Fragestellung, die überwunden werden soll, ist nicht die Frage nach der Konstitution gemeint, diese hat Schelling in verstärktem Maße im reinen Denken aufgegriffen, sondern nur die Beschränkung der Frage auf die in actu konstituierenden Handlungen des Ichs.

hervor, sondern immer nur verbunden mit den Sinnmöglichkeiten des reinen Denkens kommt durch die Synthesis beider konkretes Wissen zustande.

Nun spricht Schelling ein zweites Mal von Erfahrung, nämlich da, wo die Möglichkeiten des reinen Denkens und reinen Erfahrens bereits ursprünglich-synthetisch vereint sind. Erfahrung ist dasjenige konkrete Wissen, das sich der ihr zugrunde liegenden vernünftigen Ordnung noch nicht bewusst ist. Sie ist das unmittelbar Vernünftige der Sprache, die sich die Gesamtstruktur ihrer Vernünftigkeit noch nicht erarbeitet hat. Erfahrung wird hier nicht als Quelle des Wissens angesehen, sondern als das synthetische Ergebnis in aller Erkenntnis des Wirklichen. Die Vernunftwissenschaft, die eine begründete Ordnung des Wissens erreichen will – nicht in willkürlicher Systematik, sondern gemäß der Ordnung des Wirklichen –, muss die Erfahrung als ein Wissen voraussetzen, das sich die Ordnung noch nicht systematisch erarbeitet hat. In die Erfahrung sind die Sinnmöglichkeit des reinen Denkens und der erfahrende Aufweis von Existenz in ursprünglich-synthetisch vereinigt, insofern liegt beides auch der Vernunftwissenschaft zugrunde. Deshalb ist die Vernunftwissenschaft die Wissenschaft, die alles Konkrete in ihrem Sinnzusammenhang begreift.

In ähnlichem Sinne stellt Hegels *Phänomenologie des Geistes* in gewisser Weise eine Phänomenologie des Aussagbaren dar. Wenn auch die Sprache selbst nur vereinzelt – allerdings an entscheidenden Stellen – genannt und zum Gegenstande der Betrachtung gemacht wird, so durchzieht die „Sprache“ doch „als das Dasein des Geistes“ (Hegel 3, 478) alle Phasen des Bewusstseins oder des konkreten Wissens.⁴³ Für Hegel ist die Sprache das Innerste der Vernunft, aber gerade das bedeutet für ihn, dass sie mit einem über sie hinausweisenden Existieren nichts zu tun haben will: „Die Sprache aber ist, [...] das Wahrhaftere [...] und [da] die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen*, je sagen können [...] Wenn sie wirkliche dieses Stück Papier, das die meinen, *sagen* wollten, und sie *wollten sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört, *unerreichbar* ist.“ (Hegel 3, 85/91f.)

Wäre diese Unerreichbarkeit auf die von allem Erfahren und Denken gemeinte Existenz gemünzt, so wäre der Aussage Hegels von Schelling her unbedingt zuzustimmen, denn dies ist letztlich das Bemühen Schellings, al-

⁴³ Bruno Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein. Band 1: Einleitung – Spannweites des Problems*, Frankfurt a.M. 1964. Bruno Liebrucks versucht, über die Sprache zu einer erweiterten Hegel-Interpretation zu kommen und die Hegelsche Logik auf eine Sprachphilosophie hin zu interpretieren.

len Sinn als ein Meinen von der unerreichbaren Existenz aufzuweisen. Hegel will jedoch gerade umgekehrt sagen, dass das bloß Sinnliche, das Einzelne, das Dieses, Hier und Jetzt, weil von der Vernunft unerreichbar, das „Unwahre, Unvernünftige, bloß Gemeinte“ (Hegel, 91) sei, das in das sich differenzierende Allgemeine der Sprache aufgehoben werden müsse, denn dieses allein ist die wahrhafte Wirklichkeit. „Eine sinnige Betrachtung der Welt unterunterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur *Erscheinung*, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen *Wirklichkeit* verdient.“ (Hegel 8, 47f.)

Diese Trennung versucht Schelling in seinem Spätwerk zu überwinden. Die Vernunftwissenschaft muss alles, was Sinn hat, ableiten oder in der Ordnung und Struktur des Wirklichen aufweisen können, aber sie muss sich dabei bewusst halten, dass sie mit allem was sie über das Seiende aussagen kann, niemals das Existierende selbst einzufangen vermag. Nur über die Vernunftwissenschaft gelangen wir zu einer begründeten und umfassenden Wirklichkeitserkenntnis, der Natur, der menschlichen Welt und der Thematisierung des Absoluten. Aber all diese Erkenntnisse über den Gesamtzusammenhang des Wirklichen – und sie ist das Höchste, zu dem wir gelangen können – vermag doch nicht die existierende Wirklichkeit zu erreichen. Erst wenn wir so rigoros die Sinnfrage stellen und somit wirklich alles, was unmittelbar für uns Sinn hat, in der Vernunftwissenschaft vermitteln, werden wir die die Vernunft transzendierende Existenzfrage freilegen können. Erst wenn wir erkannt haben, dass wir in dem Bereich der logischen Sinnstruktur das wirkliche Prinzip nicht erreichen können, jedoch andererseits alles Sinnvolle vom wirklichen Prinzip abhängig ist, erst dann werden wir bereit sein, die Frage nach dem Sein, nach der Ursache des Seins neu zu stellen, und wir werden nach weiteren methodischen Möglichkeiten suchen, um zur Wirklichkeit selbst zu gelangen.

II Die Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie

Nach den Vorklärungen der Prinzipienlehre des reinen Denkens wendet sich Schelling in seinem Spätwerk zwei entgegengesetzten philosophischen Disziplinen zu: der „negativen oder rein-rationalen Philosophie“, die das Seiende in seiner Gesamtheit systematisch zu explizieren versucht, und der „positiven oder geschichtlichen Philosophie“, die von dem unvordenklich Existierenden ausgeht. „Denn negativ ist jene, weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz in reinen Gedanken ist; zwar werden in ihr existirende Dinge deduciert (sonst wäre sie nicht Vernunft-, d.h. apriorische Wissenschaft, denn das a priori ist dieß nicht ohne ein a posteriori), aber es wird in ihr darum nicht deduciert, daß die Dinge existiren; negativ ist jene, weil sie auch das Letzte, das an sich Actus (daher gegenüber von den existirenden Dingen überexistirend) ist, nur im *Begriff* hat. Positiv dagegen ist diese; denn sie geht von der Existenz aus, von der *Existenz*, d.h. dem *actu* Actus-Seyn des in der ersten Wissenschaft als nothwendig existirend im Begriff (als *natura Actus seyend*) Gefundenen.“ (Schelling XI, 563f.)

Wenden wir uns im Folgenden zunächst der Vernunftwissenschaft zu, deren Anliegen Schelling im Grunde seit Anfang 1801 mit seinem System der Philosophie verfolgt, dem sich Hegel anschließt, als er 1801 nach Jena kommt. Die Vernunftwissenschaft setzt die Totalität des konkreten Wissens bzw. der konkreten Erfahrung voraus, und zwar als die zunächst zufällig entstandene Ordnung des Wissens, die durch die Vernunftwissenschaft allererst zu einer systematisch begründeten Ordnung zu bringen ist. Die Vernunftwissenschaft bewegt sich in ihrer Begründung allein in ihren eigenen methodischen Gesetzen. Was sie betrachtet, ist das Seiende in seiner Wesenheit oder Wahrheit. Das bedeutet, dass sie sich allein im Allgemeinen bewegt. Auch wenn sie zum Einzelnen oder zum Individuellen kommt, betrachtet sie diese nur in deren Wesen. So ist es dem Einzelnen wesentlich, von allem anderen losgelöst zu sein, für sich allein einen nur von ihm ausgefüllten Platz in Raum und Zeit einzunehmen, ihm ist es weiter wesentlich, unter bestimmten Kategorien zu erscheinen und erkannt zu werden. Die Vernunftwissenschaft stellt – wie Schelling und Hegel in gleicher Weise betonen – die notwendige Wesensordnung des Wirklichen dar, indem sie die bereits aus der Erfahrung vorliegende Ordnung unseres Wissens auf den Begriff bringt. „Die Philosophie, als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens, wird ein

System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist“. (Hegel 2, 35f.)

Die Vernunftwissenschaft kann sich in ihrer Methode der Begründung nicht auf die Erfahrung berufen, um von diesem und jenem Erkannten und deren äußeren Ähnlichkeiten, Berührungen oder Folgen zu einer systematischen Ordnung zu gelangen. Was die Vernunftwissenschaft in ihrer Methodik entwickelt, ist die vernunftlogische Wesensstruktur der gesamten Wirklichkeit, die – wie Schelling ausführt – mit der Natur zu beginnen hat, durch die Gestalten der menschlichen Welt voranschreitet, um schließlich zu den Thematisierungsweisen des Absoluten zu gelangen. Kein Seiendes kann außerhalb der Vernunft sein, alles muss von der Methodik der Vernunftwissenschaft erfasst und in seiner Wesenhaftigkeit begriffen werden können.

Obwohl die Vernunftwissenschaft, die Schelling in seinem Spätwerk auch die „negative Philosophie“ nennt, sich nicht anmaßt, alles je Wirkliche begreifen zu können, denn sie ist notwendig ein offenes System, offen für jede Neuentdeckung auf wissenschaftlichem Gebiet sowie für jede neue Errungenschaft im gesellschaftlichen Bereich. Insofern vermag die menschliche Vernunft in ihrer Endlichkeit keineswegs die Wirklichkeit in ihrer Absolutheit zu erreichen. „Obwohl ich weiß, daß diese einfache, leichte und großartige Architektonik [...] in *vollkommener* Ausführung, besonders der zahllosen Einzelheiten, deren sie fähig ist, ja die sie fordert, [...] nicht Werk Eines Menschen, Eines Individuums, ja nicht einmal Eines Zeitalters seyn kann, [...] obwohl jenes wissend, hoffe ich doch nicht aus der Welt zu scheiden, ohne auch das System der negativen Philosophie noch auf seinen wahren Grundlagen befestigt, und soweit als es jetzt und als es mir möglich ist, aufgebaut zu haben.“ (Schelling XIII, 90)

Trotzdem ändert diese Einsicht in die Unabschließbarkeit nichts daran, dass das, was die menschliche Vernunft erkennen kann, schon die absolute Wesensordnung des Wirklichen in sich enthält. Ihr Wissen kann erweitert und vertieft werden, doch niemals kann eine neue Erkenntnis die Ordnung gänzlich in Frage stellen. Die Methodik der Vernunftwissenschaft bildet letztlich die vernunftlogische Ordnung des Wirklichen ab, in ihrem Wesen stimmen beide – die Vernunftordnung und die Struktur des Wirklichen – nicht nur überein, sondern sind ein- und dasselbe.

Die Vernunftwissenschaft füllt das Absolute an Sinn konkret aus. Im reinen Denken wird das Absolute durch die ihm zugrunde liegenden Sinnmöglichkeiten konstituiert. Außerhalb des Absoluten kann es keinen Sinn geben, und somit ist das Absolute an Sinn das schlechthin Allumgreifende, der Begriff aller Begriffe, der auch den Horizont der Vernunftwissenschaft umspannt. Die ganze Sinnordnung der Wirklichkeit muss unter dem Absoluten

von Sinn begriffen sein, jedes Seiende kann nur eine Besonderung im Absoluten an Sinn darstellen.

Hegel hat stets darauf hingewiesen, dass die Vernunftwissenschaft – er spricht vom „System der Philosophie“ oder der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* – nicht mit dem Absoluten beginnen kann, sondern, dass dieses nur Ziel der Vernunftwissenschaft zu sein vermag. Bereits 1801 lehnt Hegel ein Wissen vom Absoluten am Anfang der Philosophie ab und polemisiert in späteren Jahren immer schärfer gegen Schelling, allerdings aufgrund eines Missverständnisses und einer irrigen Unterstellung. „An das System, als eine Organisation von Sätzen kann die Forderung geschehen, daß ihm das Absolute, welches der Reflexion zum Grunde liegt, auch nach Weise der Reflexion, als oberster absoluter Grundsatz vorhanden sei. Eine solche Forderung trägt aber ihre Nichtigkeit schon in sich; denn [...] ein Satz ist für sich ein Beschränktes und Bedingtes und bedarf einen anderen zu seiner Begründung usf. ins Unendliche.“ (Hegel 2, 36) Auch bei Schelling begreift die Vernunftwissenschaft erst am Ende das Absolute in seiner Bestimmtheit als die Idee Gottes. Wenn Schelling trotzdem das Absolute an Sinn der Vernunftwissenschaft voranstellt, so ersieht man daraus, dass es sich nicht um das konkret begriffene Absolute handeln kann, sondern dass das voran thematisierte Absolute an Sinn nur den Raum für das konkrete Wissen in seiner Totalität darstellt.

Eben weil alle Sätze innerhalb des konkreten Wissens beschränkt sind, ist nicht mit einem von ihnen zu beginnen, sondern mit dem, was alle Sätze konstituiert. Das Absolute an Sinn, das Schelling in der Prinzipienlehre herausarbeitet, liegt nicht auf gleicher Ebene mit dem konkreten Wissen, da es das Konstituierende alles Wissens ist. Bereits in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) gilt der Satz der Identität als das Konstituierende aller Sätze und somit als das Absolute an Sinn, wird jedoch nicht als das bestimmte Absolute der Idee Gottes angesehen. In diesem Sinn nennt Schelling das Erste, von dem die Vernunftwissenschaft auszugehen hat, die Indifferenz von Subjektivem und Objektivem, weil es noch nicht bestimmt das eine oder das andere ist, weil es die „Gleichgültigkeit zwischen beiden“ (Schelling X, 130) ausdrückt.

Mit dem Absoluten an Sinn beginnt jede Vernunftwissenschaft – auch wenn sie es vielleicht nicht bewusst ausspricht, so setzt sie es doch voraus, z.B. als absolute Immanenz der Sinnordnung und ihrer dialektischen Entfaltung.¹ In diesem Absoluten an Sinn bewegt sie sich, wenn sie die Totalität

¹ Auch Hegel beginnt im Grunde mit dem Absoluten selbst, wenn er sagt, dieses sei am Anfang nur vorausgesetztes Ziel der dialektischen Bewegung. Damit die Totalität alles Sinnvol-

der Seienden zu durchschreiten versucht. Die Totalität des Seienden ist nichts anderes als das Absolute an Sinn, nun jedoch von der Vernunftwissenschaft in all seinen konkreten Gestalten des Wirklichen angeschaut. Ganz am Ende der ganzen vernunftlogischen Entwicklung wird das Absolute auch für sich gesondert thematisiert werden müssen, und als solches ist es weder das konstituierte Absolute des Anfangs, noch die dialektische Bewegung des Begreifens alles Wirklichen in ihrer Totalität, sondern das Resultat der Vernunftwissenschaft: „die Idee Gottes“. Diese ist das bestimmte Absolute, zu dem sich alles andere Seiende in einer notwendigen und vernunftlogischen Abhängigkeit befindet: „Aber das Absolute ist allerdings nicht bloß Anfang oder bloße Voraussetzung, es ist ebensowohl auch Ende und in diesem Sinn Resultat – nämlich das Absolute in seiner Vollendung. Aber das so bestimmte Absolute, das Absolute, inwiefern es nun schon alle Momente des Seyns unter und relativ außer sich hat, und als nicht mehr in das Seyn, in das Werden herabsteigen könnender, d.h. als seiender und bleibender Geist gesetzt ist, – dieses Absolute ist dem früheren System [Schellings] *ebensowohl* Ende oder Resultat. Der Unterschied zwischen dem Hegelschen und dem früheren System ist, was das Absolute betrifft, eben nur dieser.[...] Zur Substanz, zum *Seyenden* wird es eben erst im letzten Moment, denn die ganze Bewegung hatte ja nur die Absicht, das Seyende (das, was Ist) als das Seyende zu haben, was am Anfang, der eben darum als Indifferenz bezeichnet wurde, unmöglich war.“ (Schelling X, 146/150)

Die ganze Entfaltung der Vernunftwissenschaft ist eine notwendige und vernunftlogische Entwicklung des Wirklichen. Alles Wirkliche, das sie in seiner Systematik ableitet und entfaltet, kann nur so in der Totalität der Wesensordnung begriffen werden. Damit ist jedoch noch nicht die Existenz all der abgeleiteten Seienden vermittelt, und auch das bestimmte Absolute, die Idee Gottes, ist nur eine Wesensbestimmung: wenn es einen Gott gibt, so kann er nur so und nicht anders gedacht werden; ob es jedoch einen Gott gibt, kann nicht durch die vernunftlogische Deduktion vermittelt werden. Gerade deshalb nennt Schelling die Vernunftwissenschaft auch negative Philosophie, da sie zum Existierende selbst nicht vorzudringen vermag.

Hegel dagegen bezeichnet die Totalität des Wissens als die Wirklichkeit selbst. Er versucht, ein in sich geschlossenes Vernunftsystem zu errichten. Dieses Vernunftsystem soll Denken und Sein als dialektische Momente so in

len und das bestimmte Absolute: die Idee Gottes, im konkreten Wissen möglich sind, muss bereits vorher das Absolute an Sinn in seiner Konstituierung erkannt sein. Das unausgesprochene Absolute am Anfang ist bei Hegel die das Absolute ausschöpfende dialektische Bewegung. Diese hätte er – seiner Forderung gemäß – konstituierend begründen müssen.

sich aufheben, dass sie ganz in der Vernunft begriffen sind. Doch geht er insofern noch weiter, als er fordert, dass die beiden Momente – Denken und Sein – in die Vernunft nicht nur eingehen, sondern in ihr auch dialektisch aufgehoben werden, dass nicht nur das Wirkliche aus der Vernunftordnung begriffen wird, sondern dass das Wirkliche in seiner Existenz nur in der Notwendigkeit des philosophischen Systems *sei*. Dieses kann er letztlich nur dadurch bewerkstelligen, dass er das Wesentliche zur Wirklichkeit erklärt und umbenennt und die Wirklichkeit, das sich wirklich Ereignende, als das nur Zufällige abtut: „Das Sein in seiner eigenen Wesentlichkeit ist die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit ist in sich das Verhältnis überhaupt von Zufälligkeit und Notwendigkeit, das in der absoluten Notwendigkeit seine vollkommene Bestimmung hat [...], schon der Name der Zufälligkeit, Akzidenz, drückt das Dasein als ein solches aus, dessen Bestimmtheit dies ist, zu *fallen*.“ (Hegel 17, 420)

Hegel kennt nur diesen einen Raum des konkreten Wissens, der ihm die existierende Wirklichkeit selbst ist, in dem nun die gesamte Entwicklung zum bestimmten Absoluten als die Selbstverwirklichung des Absoluten angesehen wird, wobei er die bewegte Vermittlung über die endlichen Seienden als die Existenz und die geistige Lebendigkeit Gottes ansieht. Gott, als die totale In-sich-Vermitteltheit, als vollständige Selbstbestimmung – so führt Hegel in der *Wissenschaft der Logik* (1812-16) aus –, nimmt seinen Anfang, das Sein, in sich auf, er setzt sich bewusst in sein Sein, in dem er von Anfang an schon war. Die erste Bestimmung, das Sein, darf am Anfang der *Logik* im Grunde noch nichts Bestimmtes sein – da es erst am Ende die bewusste und bestimmte Seinssetzung Gottes ist –, sondern muss ganz abstrakt und unmittelbar lediglich Anfang sein. „Daß der Anfang Anfang der Philosophie ist, daraus kann eigentlich auch keine *nähere Bestimmung* oder ein *positiver* Inhalt für denselben genommen werden. Denn die Philosophie ist hier am Anfang, wo die Sache selbst noch nicht vorhanden ist, ein leeres Wort oder irgendeine angenommene, ungerechtfertigte Vorstellung [...]. Aber auch die bisher als Anfang angenommene Bestimmung des *Seins* könnte weggelassen werden, so daß nur gefordert würde, daß ein reiner Anfang gemacht werde. Dann ist nichts vorhanden als der *Anfang* selbst, und es wäre zu sehen, was er ist.“ (Hegel 5, 72f.)

Das Problem des Anfangs² erschwert sich noch dadurch, dass Hegel, da er nur den Raum des konkreten Wissens gelten lässt, die Konstitution der Begriffe in diesem Raum mit einbeziehen muss. Dies führt ihn zur Dialek-

² Karin Schrader-Klebert, *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie* (Diss. Wien 1963), Wien/München 1969.

tik – so wie er sie versteht –, wo die Position eines Begriffs notwendig seine Negation fordert und über diese Negation durch eine bestimmte-inhaltliche Negation wieder in seinen Grund zurückkehrt. Es konstituieren sich somit die Begriffe oder Bestimmungen inhaltlich als eine organische Einheit, die die Existenz Gottes ausmachen soll. Gott gegenüber existieren die einzelnen Bestimmungen nur als Erscheinungen und in Abhängigkeit von ihm. Der erste Begriff des „Seins“, der allerdings als erster gar kein Begriff sein darf, denn er ist noch ganz und gar unbestimmt, ist eine schlechthin unbe gründbare Setzung.

Als eine solche Setzung kann das Erste, das Sein, nie in die Vermittlung aufgenommen werden, auch nicht dadurch, dass Hegel versichert, dass das ganz und gar Vermittelte, nämlich Gott, sich als Grund des Seins am Ende existentiell bewährt: „So wird noch mehr der absolute Geist, der als die konkrete und letzte höchste Wahrheit alles Seins sich ergibt, erkannt als am *Ende* der Entwicklung sich mit Freiheit entäußernd und sich zur Gestalt eines *unmittelbaren* Seins entlassend, – zur Schöpfung einer Welt sich entschließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung [...] fiel und das durch diese umgekehrte Stellung mit seinem Anfang in ein von dem Resultate als dem Prinzip Abhängiges verwandelt wird.“ (Hegel 5, 70)³

Die unmittelbare Setzung des Seins am Anfang der *Logik* kann im Grund – wie auch Hegel weiß – nie aufgehoben werden und muss notwendig alle Stufen als unmittelbar Mitgesetztes durchziehen: „Der Fortgang ferner von dem, was den Anfang macht, ist nur als eine weitere Bestimmung desselben zu betrachten, so daß das Anfangende allem Folgenden zugrunde liegen bleibt und nicht daraus verschwindet. [...] So ist der Anfang der Philosophie die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende.“ (Hegel 5, 71)

Hier wird klar, dass Hegel unmittelbar aus der *Wissenschaftslehre* Fichtes das In-eins-Fallen von Sich-Wissen und Existieren übernommen hat. Auch den jungen Schelling des *Systems des transzendentalen Idealismus* konnte man in diesem Sinne verstehen, denn hier wird das existierende Ich unmittelbar vorausgesetzt, und indem sich dieses existierende Ich weiter bestimmt, begreift sich dieses in seiner totalen Bestimmtheit als identisch mit seinem Anfang. Diese existentielle Entscheidung hat für das Ich durchaus eine Berechtigung. Nun aber, auf die absolute Vernunft erweitert, wo „das endliche Selbstbewußtsein aufgehört [hat], endliches zu sein“ (Hegel XIX, 689), muss

³ *Nachträgliche Anmerkung:* Zur Hegel-Kritik Schellings siehe mein Buch: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, Frankfurt a.M. 2014.

diese existentielle Entscheidung im Grunde fallen gelassen werden. Den bei Hegel anklingenden Gedanken von der Identität der in der Wissenschaft existierenden Vernunft mit Gott selbst – „aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz“ (Hegel XIX, 690) – ist gerade aus dem Grunde nicht haltbar, weil er noch immer unaufgedeckt die existentielle Entscheidung des Philosophierenden in sich trägt.

So positiv diese Entscheidung als das Ja des Menschen zur Wirklichkeit, als Bejahung eines Existierens in Gott, gewertet werden kann – und von Schelling in der positiven Philosophie auch gefordert werden wird –, hier in der Unmittelbarkeit des Anfangs der Vernunftwissenschaft befindet sich die existentielle Entscheidung – noch dazu, da sie unreflektiert bleibt – nicht an ihrem richtigen Platz, sondern sogar als Hemmnis für das Problem einer positiven Philosophie. „Die Vernunftwissenschaft ist absoluter Idealismus, inwiefern sie die Frage nach der Existenz gar nicht aufnimmt. [...] Hegel freilich will nicht das Absolute, sondern das existierende Absolute, und setzt voraus, die vorausgegangene Philosophie [Schellings] habe es auch gewollt, und da er in ihr keine Anstalt sieht, die Existenz des Absoluten zu beweisen (wie er sie durch seine Logik beweisen will), so meint er, der Beweis habe einfach schon in der intellektuellen Anschauung liegen sollen. [...] Weil Fichte mit der intellektuellen Anschauung die Existenz des Ich bewiesen [hat], so wolle ich [Schelling] in derselben auch die Existenz des allgemeinen Subjekt-Objekts beweisen. [...] Um Existenz konnte es dabei gar nicht mehr zu thun seyn, sondern nur um den reinen Inhalt, um das Wesen dessen, was in der intellektuellen Anschauung enthalten war.“ (Schelling X, 148f.)

Hiermit sind Aufgabe und Ziel der Vernunftwissenschaft Schellings vollständig geklärt. Sie will die notwendige und vernunftlogische Struktur unseres Wissens, die zugleich die Struktur der Wirklichkeit ist, in ihrer Notwendigkeit erkennen. Sie beginnt mit dem Absoluten an Sinn und sie darf es auch, denn dieses wird im reinen Denken durch die einzig möglichen Elemente des Denkens konstituiert. Im reinen Denken wird gleichfalls aufgezeigt, dass konkretes Wissen nur durch die Synthesis des Subjekt des Seins und dem Akt des Prädzierens möglich ist. Da dieses im reinen Denken aufgezeigt wird, wird klar, dass diese Synthesis nichts anderes ist, als das, was Kant die „ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption“ nannte und dass diese nicht die vorausgehenden Momente der Anschauung und des Begriffs in sich aufhebt, sondern als Drittes ihre Vereinigung ermöglicht. „Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin

ihre objektive Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht.“ (Kant KrV B 137)

Nun könnte der falsche Eindruck entstehen – wie es bei Fichte anklingt –, dass die tätige Vereinigung der Elemente durch das transzendente Subjekt das Hervorbringende des Wissens des Seins wäre, insofern das transzendente Subjekt bei Kant – ähnlich wie unter gewissen Aspekten auch die Monade bei Leibniz – die Instanz der aktualen Konstitution der Vernunftkenntnis ist. Aber erstens ist das transzendente Subjekt nicht mit einem wirklich denkenden Subjekt gleichzusetzen, und zweitens geht die Vernunftwissenschaft nicht vom transzendentalen Subjekt aus, sondern vom Absoluten an Sinn, das durch die Elemente des reinen Denkens konstituiert wird. Das Absolute an Sinn ist das Resultat der transzendentalen Konstitution, es ist der Aufweis der Immanenz des Sinnraumes. Das transzendente Subjekt dagegen ist die Instanz, in der sich das Absolute an Sinn ganz oder teilweise verwirklicht, in dem sich aktual Wissen konstituiert, aber deshalb *ist* es nicht schon das Absolute und schon gar nicht die Ursache des Seins.

Das Absolute an Sinn ist abhängig von der Ursache des Seins. Diese Ursache des Seins kann nicht das transzendente Subjekt sein, in dem die Elemente von Sinn nur aufgefunden und vorgefunden werden. Gerade hierin zeigt sich das denkende Subjekt selbst abhängig von der Ursache des Seins. Wir fragen ja nicht danach, wer die Sinnelemente in Bewegung hält – dies wäre das transzendente Subjekt –, sondern nach Sinn und Existenz der Welt, dem wir selbst mit zugehören.⁴ Niemals also kann das Beweisende der Vernunftwissenschaft, die vom Absoluten an Sinn ausgeht, vom transzendentalen Subjekt abhängig sein, sondern das Beweisende liegt in der Methodik der Vernunftwissenschaft selbst, die konstituiert ist durch die Sinnelemente, die im reinen Denken *vorgefunden* werden. (Schelling III, 394)

1. Das Wesen und der Weg der Vernunftkenntnis

Die Vernunftwissenschaft – so Schelling – gründet im Absoluten an Sinn. Mit ihm ist der gesamte Raum der Vernunft konstituiert. Ein konkret gewusstes Wirkliches kann nur eine Besonderung in diesem Raum sein. Es kann

⁴ Durch die Erweiterung des Sinnproblems vom transzendentalen Idealismus zur absoluten Vernunft, war auch eine Ausdehnung des Existenzproblems vom existierenden Ich zur Ursache des Seins erforderlich.

nichts, was Sinn hat oder haben soll, außerhalb dieses Raumes geben und es kann auch nichts von außen in ihn hinzutreten. Einen solchen Einfluss von außen kann die Vernunftwissenschaft weder anerkennen noch dulden. Was von ihr als sinnvoll angesehen wird, muss dies aus ihrer eigenen vernunftlogischen Notwendigkeit heraus sein, und diese Notwendigkeit versucht Schelling in der Vernunftwissenschaft begründend darzustellen.

Vom Absoluten an Sinn wissen wir konkret inhaltlich nichts. Was wir wissen, ist, dass es sich aus drei sinnkonstitutiven Elementen aufbaut, und dass diese seine transzendente Inhaltlichkeit ausmachen. Die Elemente sind: (1) das In-sich-Sein oder die reine Potenz, das Subjekt des Seins, (2) das Außer-sich-Sein oder der reine Actus, die Prädikation des Seins und (3) die Synthesis aus beiden, oder die Bindung beider in der Seinsaussage. Nur zusammen konstituieren sie das Absolute an Sinn, eines der Prinzipien für sich ist außerhalb der Einheit nichts.

Soweit reicht die Konstitutionsproblematik der Prinzipienlehre. Nun aber stellt sich die Frage, wie wir von hier aus zur Vernunftwissenschaft, der es um die begründete Systematik des Gesamttraums des konkret Seienden geht, weiterkommen. Die Vernunftwissenschaft will alles, was konkret Sinn hat, in seinem Zusammenhang erkennen, sie will die Totalität des Wissens in seiner vernunftlogischen Notwendigkeit nachzeichnen. „Das Prinzip für sich, es nicht bloß durch das Seyende, sondern frei vom Seyenden zu haben, dieses also wird nicht mehr Sache des reinen Denkens, demnach nur Sache des über das unmittelbare Denken hinausgehenden, des wissenschaftlichen Denkens seyn können. [...] Denn das im reinen Denken Gefundene war nicht Wissenschaft zu nennen, es war nur der Keim der Wissenschaft, welche entsteht, wenn das im einfachen Denken Erlangte – die Idee – auseinander gesetzt wird.“ (Schelling XI, 364f.)

Zur begründeten Ableitung der konkreten Besonderungen unter dem Absoluten an Sinn in ihrer Ordnung und Abfolge kann die Vernunftwissenschaft nicht anders gelangen, als dadurch, dass sie die Elemente des Absoluten in ihrer relativen Selbständigkeit gegenüber dem Absoluten betrachtet, denn außer den drei Sinnmomenten kennen wir nichts, was im Absoluten begriffen wäre und von außen dürfen wir nichts in die Deduktion der Besonderungen hineinnehmen. Diese Betrachtungsweise der Vernunft, die sich auf die Sinnkonstitutiva des Begriffs aller Begriffe richtet, lässt die Sinnkonstitutiva, die bisher nur als Elemente erschienen, als konkrete Potenzen hervortreten.⁵

⁵ *Nachträgliche Anmerkung:* Die folgenden 6 Abschnitte stellen eine Übernahme aus meinem Buch *Existenz denken* (2015, 301-303) dar, da ich 1963 den Universio-Gedanken Schellings nicht genügend berücksichtigt und daher die Natur- und Geschichts-

Nun vollzieht sich aber von der Prinzipienlehre des reinen Denkens zur Vernunftwissenschaft notwendigerweise eine Kehre, eine Umwendung, denn in der Vernunftwissenschaft befragt sich das Denken nicht mehr auf seine Elemente des Denkens des Seins hin, sondern hier wird das Wissen vom Seienden in seiner systematischen Ordnung verfolgt und diese bezieht sich auf das Wirkliche selbst. Im reinen Denken suchen wir nach den Denkprinzipien, mit denen wir das Wirkliche denken, jetzt in der Vernunftwissenschaft geht es darum, das in der Gesamtheit der Erfahrung material vorliegende Wirkliche in seiner Systematik zu begreifen. Die Vernunftwissenschaft ist daher nicht mehr auf das Denken zurückbezogen, sondern beginnt vom ersten Schritt an mit dem material vorliegenden Wirklichen. Das Sein wird hier als Gegebenes, als in der Erfahrung Vorliegendes vorausgesetzt und nun in seiner inneren Systematik des Was-Seins bedacht, dadurch vollzieht sich in der Vernunftwissenschaft eine totale Umkehr aller Denkprinzipien in materiale Potenzen des Wirklichen.

Um von vornherein Missverständnisse abzuwehren, gilt es hervorzuheben, dass Schelling hier nicht danach fragt, wie die Welt erschaffen worden sei. Die Frage nach der Schöpfung der Welt kann hier überhaupt nicht gestellt werden, sie kann überhaupt erst in der positiven Philosophie aufgeworfen werden. Hier aber, wo wir uns in der Vernunftwissenschaft befinden, kann es überhaupt nicht um die Frage nach dem Sinn der Schöpfung gehen, sondern allein um den Denkübergang von den Prinzipien des reinen Denkens zu den methodischen Voraussetzungen einer Vernunftwissenschaft, die die Welt in ihrer Differenziertheit zu *begreifen* versucht. Dies unterstreicht Schelling in Abgrenzung von Hegels Übergang von der *Logik* zur Realphilosophie: „Wohlzumerken, wir sagen nicht: das [...das erste Element] erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann ferner nur als eine *solche* gedacht werden.“ (Schelling X, 306f.)⁶

Schelling verwahrt sich hier gegen jegliche Vermengung von Fragen nach dem Sinn unseres existentiellen In-der-Welt-Seins, wie sie erst innerhalb der positiven Philosophie gestellt werden können, und der Frage nach

philosophie Schellings noch zu idealistisch gefasst hatte. Vgl. auch den Beitrag „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie“ im Anhang.

⁶ In diesem Zusammenhang sei an den beißenden Spott Schellings gegen Hegels Übergang von der *Logik* zur Naturphilosophie erinnert. (Vgl. X, 153f.) Wie kann die absolute Idee – so fragt Schelling –, die ja gerade nicht als Existierendes gedacht wird und werden kann, sich „entschließen“, sich ins Andere ihrer selbst zu „entlassen“ – wie Hegel formuliert –, um sich dann in diesem doch wieder nur als Idee im Außersichsein wiederzufinden?

dem Übergang vom Bedenken der Prinzipien des reinen Denkens zum vernunftwissenschaftlichen Begreifen der Welt. Die Problemstellung ist diese: Bisher haben wir lediglich transzendentalphilosophisch nach den Bedingungen der Möglichkeit gefragt, das Seiende denken zu können. Wir haben also das Denken in seinen Möglichkeiten bedacht und haben drei Elemente gefunden, die zusammen das Absolute an Sinn ausmachen. Es ist prinzipiell kein Seiendes außer diesen Prinzipien, außer dieser Idee des Seienden denkbar.

Wie aber kommen wir von diesem transzendentalphilosophischen Bedenken der Prinzipien des Denkens zum vernunftwissenschaftlichen, d.h. realphilosophischen Begreifen der Welt, dem Begreifen des Naturprozesses, des Geschichtsprozesses und des Bedenkens der Vermittlung beider? Undenkbar ist für Schelling – darin befindet er sich in völliger Übereinstimmung mit Hegel am Übergang von der Logik zur Realphilosophie –, hier auf etwas außer dem Denken zurückzugreifen, etwa auf die Empirie im Sinne von Einzelerfahrungen. Vielmehr muss der Übergang von den Prinzipien des reinen Denkens zur Vernunftwissenschaft allein aus den Mitteln des Denkens selbst begriffen werden, denn andernfalls gäbe es keine Vernunftkenntnis, oder anders gesagt, es gäbe kein Begreifen des Naturprozesses und des Geschichtsprozesses in deren jeweiligen wesenhaften Bestimmtheit. „Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es ist klar, daß, was außer der Idee ist, eben nur die Momente derselben seyn können: diese müssen für sich, außer ihrer Einheit seyn können, in welcher sie das Existirende sind. [...] Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müssen wir doch sie zugleich als unaufheblich in *dem* Sinne ansehen, daß die Einheit zwar suspendirt – vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Absicht, daß sie sich wiederherstelle, aber eben damit verwirkliche, sich als die nicht aufzuhebende auch *erweise*. Die Einheit wird also nur differenziert, um zu ihr als wirklich existirende zu gelangen.“ (Schelling X, 306f.)

Schelling nennt das, was sich hier im Denken vollzieht, eine „Universio“, einen „Vorgang der Umkehrung“: „Dieser Vorgang kann daher die *Universio* genannt werden, das unmittelbare Resultat des Vorgangs ist das umgekehrte Eine – Unum versum, also *Universum*.“ (Schelling X, 311) Es ist dies eine *Universio* in mehrfacher Hinsicht: Das, was im transzendentalen Bedenken die Einheit der Prinzipien des Denkens des Seienden war, wird nun als reale Einheit des *Universums*, als eine alles Real-Seiende durchwirkende Totalität begriffen. Die einzelnen Prinzipien des Denkens, die im Denken nur zusammen das Seiende zu denken vermochten, treten nun als reale Potenzen selbständig für sich und gegeneinander wirkend in Erscheinung. Jedes einzelne Prinzip erfährt dabei selbst nochmals eine Umkehrung in sich, um als reale Potenz des *Universums* gedacht werden zu können.

Das erste Prinzip im Denken war das Subjekt, die Möglichkeit des Seinkönnens. Im Bedenken des Denkens muss das Subjekt des Seienden unbedingt dem Gedanken des objektiven Seins vorausgehen. Ganz anders, wo wir das reale Universum begreifen wollen; hier muss ein schlechthin Seinmüssendes als realer Grund allem Seienden zugrunde gelegt werden, und dies allem zugrundeliegende Seiende ist die Natur. Geradezu umgekehrt zu der Folge der Prinzipien im Denken ist die zweite reale Potenz die realermöglichende Potenz des Seinkönnens, die bewusst verändernde Prozessualität des Geistes in der menschlichen Geschichte. Die dritte Potenz ist sodann – in größter Ähnlichkeit zum dritten Prinzip des Denkens – die selbst real hervortretende Vermittlung beider, das Seinsollende.

Wo immer wir den Gesamttraum unserer Erfahrung systematisch zu ergründen versuchen, die erste Potenz alles Seienden ist die Natur. Dies hat Schelling von seinen frühesten Entwürfen zur Naturphilosophie an immer wieder betont. Auf der Natur aufruhend, aber aktiv in sie verändernd eingreifend, erweist sich die Potenz des menschlichen Bewusstseins, des menschlichen Geistes, die Schelling auch als „ideelle Welt“ umschreibt. Das Vermittelnde von Natur und ideeller Welt erfordert schließlich die Thematisierung des Absoluten. Durch die Potenzen wird nicht nur die Totalität des Seienden dreifach strukturiert, sondern jedes dieser Bereiche ist selbst wiederum als eigene Wesenheit betrachtet dreifach untergliedert, die Natur in Materie, Licht, Organismus, die ideelle Welt in Erkenntnis, Willen, Geschichte, die Vermittlung beider in Kunst, Religion, Philosophie. Aber auch jeder dieser Untergliederungen kann als eigene Wesenheit gemäß der ihr zugrundeliegenden Sinnkonstitutiva selbst wiederum dreifach untergliedert werden.

Jede Besonderung auf ihr Wesen im Ganzen hin betrachtet ist ein Spiegelbild des Absoluten, eine Monade in der Urmonade (Leibniz), oder wie Schelling bereits in den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1805) formuliert: „Die Besonderheit jeder Position kann auf gedoppelte Weise betrachtet werden. Einmal, sofern sie nur das Begriffenseyn im All ausdrückt, welches als eine Verneinung erscheinen kann, nur inwiefern nicht zugleich auf den Grund und das Wesen dieses Begriffenseyns reflektirt wird, welches die Gottgleichheit selbst ist, denn ist das Besondere nur wirklich aufgenommen in die unendliche Bejahung, so ist es auch ewig und als ein selbst Unendliches aufgenommen, und in dieser Beziehung ist die Besonderheit keine Negation, sondern die Trefflichkeit der Idea, wodurch sie Unendlichkeit für sich, eine eigene Welt (Monas) ist. In diesem Sinn ist der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit.“ (Schelling VII, 162f.)

Doch damit ist die Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Hat sich bisher jedes konstituierende Element in seiner Besonderheit gegenüber dem Ab-

soluten an Sinn behauptet, so kann nun auch das Absolute selbst abgesondert und besonders betrachtet werden. Wir können dies auch so ausdrücken: zunächst haben sich die Elemente gegenüber dem Absoluten als Bestimmte und Selbständige erhoben, nun aber hebt sich das Absolute gegenüber den Besonderungen ab und erscheint in seiner besonderen Ganzheit, als konkret Bestimmtes. Die Inhaltlichkeit jedes Elements – das, was es zur Konstitution von Sinn beigetragen hat – sein besonderes logisches Sein stellt seine Besonderheit dar. Die Inhaltlichkeit des Absoluten – die Ganzheit der Sinnmöglichkeiten – erscheint in seiner Bestimmtheit als das Vollkommene. Damit zeigt sich, dass das bestimmte Absolute inhaltlich nicht über die drei Besonderungen hinausgeht. Seine Besonderheit liegt eben darin, das Ganze zu sein, d.h. das Beseelende der drei übrigen. Vom bestimmt konstituierten Ganzen her, welches die Inhaltlichkeit der Besonderungen in sich umschließt, ist nun auch das Beseelende Wirken und Walten der Besonderungen im Ganzen zu verstehen. Jene erscheinen nicht mehr nur als Besonderungen, sondern als im Ganzen wesende Teile, die selbst Einheiten sind, sie erscheinen als Stufen des Zu-sich-Kommens der Idee des Absoluten oder Gottes.

Dies scheint auch Hegel mit seiner Dialektik als Zu-sich-Kommen des absoluten Geistes zum anzustreben.⁷ Aber aus Sicht Schellings drückt die Dialektik Hegels jedoch nur die negative Seite des von ihm intendierten aus, nämlich wie jedes besondere Seiende nur eine Durchgangerscheinung im Hinblick auf das absolute Sein Gottes ausmacht, der jedoch nicht auch eine eigene Substanz zukommt. Hegel kann nur diese eine Seite darstellen, da ihm die einzelnen Begriffe nur Stufen oder hinführende Bestimmungen zu dem einen einzigen wahrhaft Sein Gottes sind. Das Endliche kann sich ihm nur als Position in Gott, nicht auch als Position „gegen“ ihn, d.h. als Widerschein des Wesens Gottes darstellen. Also erreicht er nicht den Monadenbegriff, für ihn gibt es keine individuellen Substanzen im Sinne Leibnizens. „Das Sein des Endlichen ist *nicht sein eigenes Sein*, sondern *vielmehr* das Sein *seines Andern*, des Unendlichen. Oder das Sein, das als endliches bestimmt ist, hat nur in dem Sinne diese Bestimmung, daß es nicht dem Unendlichen selbständig gegenüber stehen bleibt, sondern vielmehr nur ideell, Moment desselben ist [...], und wenn man wohl sagen kann, es *existiert*, so heißt das nur, daß seine Existenz nur Erscheinung ist. Eben dies, daß die endliche Welt nur Erscheinung ist, ist die absolute Macht des Unendlichen.“ (Hegel 17,443)

Anders bei Schelling, jedes der drei bestimmten Potenzen – die Natur, die ideelle Welt, die Vermittlung beider – ist als Wesen für sich begriffen selbst

⁷ Vgl. Carl Ludwig Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, 1843, 257.

eine Einheit, gleich dem Absoluten, nur jeweils in einer ganz bestimmten Weise. Als eine solche Einheit ist es ein konkret Seiendes, welches ebenfalls – wie das Absolute an Sinn – auf gleiche Weise konstituiert sein muss. Ganz allgemein lässt sich somit über die Architektonik der Vernunftwissenschaft sagen, dass jede in ihr auftretende Wesenheit sich wiederum in drei Besonderungen gliedert. Alle Besonderungen werden gleichsam durch die ihnen zugrunde liegende Konstitution gehalten oder – wie Schelling in seinen früheren Systemschriften sagt – durch die Kopula des Satzes der Identität vereint. „Die Dinge haben daher eine ganz unmittelbare und der Idee nach ewige Wirklichkeit; der Grund jedes einzelnen Daseyns, und zwar *als* des einzelnen, liegt in der ewigen *copula*, kraft welcher die Substanz *als* das Unendliche auch das Endliche und *jedes* Einzelne insbesondere ist, nicht schlechthin zwar, aber relativ auf anderes Einzelne, das sie ebenfalls insbesondere ist relativ auf wieder anderes, und so fort (weil die Unendlichkeit der Dinge in die Totalität ewig aufgenommen ist) ins Unendliche.“ (Schelling VII, 206f.)

Von hier aus wird verständlich, was Schelling gegen Hegels Dialektik kritisch einzuwenden hat, die ausgehend von einer unmittelbaren Position über die Negation sowie die Negation der Negation zu einer höheren Position voranschreitet. Für Schelling kann nie ein inhaltliches Bestimmtes, also ein konkret Wirkliches sein Gegenteil fordern oder von diesem hervorgerufen werden. „Es ist nicht genug, den Gegensatz einzusehen, es muß auch die gleiche Wesentlichkeit und Ursprünglichkeit der Entgegengesetzten erkannt werden [...]; jedes hat seine eigne Wurzel, und keines ist von dem andern abzuleiten, denn wäre dies, so hörte unmittelbar der Gegensatz wieder auf; aber es ist an sich unmöglich, dass das *gerad* Entgegengesetzte vom *gerad* Entgegengesetzten abstamme.“ (Schelling VIII, 211)

Die im konkreten Wissen aufscheinenden Wirklichen oder Wesenheiten sind zum Teil Gegensätze, aufgrund ihrer Entstehung (vernunftlogischen Ableitung) aus den verschiedenen Elementen des Denkens. Doch haben sie sich weder als Gegensätze im konkreten Wissen gefordert, noch verdrängen sie einander, wenn sie als Gegensätze angeschaut werden; denn nur dadurch sind sie Gegensätze, da sie nebeneinander bestehen. Überdies kann die Vernunftwissenschaft weder über zeitliches Entstehen, noch über geschichtliche Konflikte (einer konkret inhaltlichen Dialektik) Auskunft geben, da es sich um vernunftlogische Gegensätze handelt.

Keines der Wirklichen lässt sich aus einem andern folgern oder verdrängen, sondern alle folgen sie mit gleicher Wesensnotwendigkeit aus dem Absoluten selbst, d.h. aus ihrer Sinnkonstitution, und diese ist niemals zeitlich bedingt oder beschränkt. (Schelling VI, 212) Die Architektonik der Ver-

nunftwissenschaft kommt dadurch zustande, dass sich die sinnkonstitutiven Elemente gegenüber dem Absoluten an Sinn in ihrer Besonderheit behaupten. Diese Architektonik ist weiterzutreiben bis an die Grenzen unseres heutigen Wissens, und wo immer neues Wissen auftaucht und in seiner Notwendigkeit erkannt wird, ist es möglich, die neuen Erkenntnisse in diesen Bau einzuordnen.⁸

2. Die Aufgabe und das Ziel der Vernunftkenntnis

Die Architektonik der Vernunftwissenschaft für sich allein ist blind oder ein leeres Schema, wenn sie nicht mit dem natürlichen Wissen der Erfahrung verbunden wird. Andererseits ist die Erfahrung stumm, wenn sie sich nicht sprachlich, begrifflich, vernünftig auszudrücken vermag. Die Sprache ist eine erste, vorläufige Architektonik. Das konkret in Sprache gesetzte Wissen ist bereits ursprünglich die Ordnung des Wissens, die durch die Vernunftwissenschaft erst in ihrer notwendigen Strukturiertheit erkannt wird. Von dieser natürlichen Ordnung der Sprache reden alle die Philosophen oder Denker, die sich auf eine „natürliche Vernunft“ und einen „gesunden Menschenverstand“ berufen. Es besteht allerdings die Gefahr, dass sie, da sie sich der Notwendigkeit dieser Ordnung nicht bewusst sind, einer Abstraktion oder Reduktion zum Opfer fallen und dadurch aus der „Natürlichkeit“ und „Gesundheit“ wiederum herausfallen.

Wie verschieden, zu Recht oder zu Unrecht, auf den natürlichen Menschenverstand gepocht wird, beweisen Hume und Hamann, die beide oftmals, um unsere Erkenntnisvermögen zu charakterisieren, die gleichen Ausdrücke verwenden (allerdings in zwei verschiedenen Sprachen, was viel zu ihrer Unterschiedenheit beigetragen hat), doch sie meinen keineswegs dasselbe. Spricht Hume davon, dass wir die Gewissheit einer Erkenntnis aus der Erfahrung aufnehmen, so meint er mit Erfahrung eine auf *bestimmte* Sinnesindrücke eingeschränkte wissenschaftliche Erkenntnis. Stellt Hamann fest, dass alles, was wir wissen, aus der Erfahrung komme, so meint er einmal alles bewusste Aufnehmen von Sachverhalten durch die Sinne, zum anderen das durch die Sprache tradierte Wissen. So tritt uns einmal mit dem gleichen

⁸ Die deduktive, mit dem absolut ersten Wirklichen, der Materie, beginnende Vernunftwissenschaft ist notwendig offen für alle Neuerungen und Entdeckungen des Wissens, denn sie kann von sich aus niemals die unterste Grenze des Differenzierbaren erreichen oder bestimmen, sondern immer nur eine vorläufige Grenze ihres bisherigen Wissens angeben.

Anspruch auf Natürlichkeit eine abstrakte Theorie entgegen und zum anderen das wache Wahrnehmen der Vielfältigkeit des Erlebten. Es muss unbedingt gefordert werden, dass eine Aussage sich nicht nur in der ursprünglichen Natürlichkeit des Wissens bewegt, sondern, dass sie sich in ihrer Vernünftigkeit und Notwendigkeit erkennt, also nicht nur natürlich ist, sondern sich darin auch weiß. „Wir leben nicht im Schauen, unser Wissen ist Stückwerk, d.h. es muß stückweise, nach Abteilungen und Abstufungen erzeugt werden, welches nicht ohne alle Reflexion geschehen kann. [...] Aber alles Erfahren, Fühlen, Schauen ist an und für sich stumm, und bedarf eines vermittelnden Organs, um zum Aussprechen zu gelangen. Fehlt dieses dem Schauenden, oder stößt er es absichtlich von sich, um unmittelbar aus dem Schauen zu reden, so verliert er das ihm nothwendige Maß, er ist eins mit dem Gegenstand und für jeden dritten wie der Gegenstand selber; eben darum nicht Meister seiner Gedanken und im vergeblichen Ringen das Unausprechliche dennoch auszusprechen ohne alle Sicherheit; was er trifft, das trifft er, jedoch ohne dessen gewiß zu sein, ohne es fest vor sich hinstellen und im Verstande gleichsam als in einem Spiegel wieder beschauen zu können.“ (Schelling VIII, 203f.)

Zweierlei muss unterschieden werden: die Entstehung des Wissens im menschlichen Bewusstsein und die vernünftige Ordnung des Wirklichen, die, für den, der sie erkannt hat, unabhängig vom menschlichen Bewusstsein ihre Begründung in der Vernünftigkeit alles Wissens vom Wirklichen besitzt. Alles, was die Vernunft vom Wirklichen begreift, begreift sie in seiner notwendigen Ordnung. Sie begreift „was in aller Zeit, über aller Zeit ist“ (Schelling, *Weltalter* XXI) und diese Ordnung ist in keiner Weise an die Entstehung des Wissens gebunden. Obwohl es natürlich einleuchtet, dass alles, was die Vernunft konkret erkennt, irgendwann einmal dem menschlichen Bewusstsein bekannt geworden ist. Die Vernunft erkennt nicht von sich aus etwas Neues, es ist nicht ihre Aufgabe, neue Forschungen zu betreiben, dazu sind die einzelnen Erfahrungswissenschaften da. Die Vernunft soll lediglich die notwendige Ordnung aufdecken, die der Welt zugrunde liegt, diese wird durch die Methodik der Vernunftwissenschaft aufgedeckt. Es wurde bereits im reinen Denken sichtbar, dass das konkrete Wissen durch die Synthesis ermöglicht ist. Diese Synthesis vereinigt in sich das Subjekt des Seins mit dem aktuellen Prädizieren des Seins, ohne ihre beiderseitige Verschiedenheiten auszulöschen. Das aktuelle Prädizieren ist ein Verweisen auf Existierendes oder, von der anderen Seite her gesehen: ein Erfahren von Existierenden. Somit ist das konkrete Wissen immer ein Verweisen auf Existierendes, dessen ganze Sinnbestimmung auf Seiten des Denkens im weitesten Wortsinn liegt.

Die Ordnung des Vernunftwissens ist zugleich die Ordnung der Welt – hiervon gehen Schelling und Hegel in gleicher Weise aus. Das bedeutet nun aber für Schelling in Gegensatz zu Hegel nicht, dass nur im Wissen Welt ist. Das kann schon deshalb nicht behauptet werden, da Wissen wie Sprache – auch hier zeigt sich ihre enge Verbindung – im Verweisen auf und Meinen von Sein ihre eigene Erfüllung haben. Gerade weil der Mensch weiß, dass sein Wissen nur Stückwerk ist und weil er weiß, dass die Ordnung des Wirklichen unabhängig von seinem jetzigen Wissen ist, dass das Wirkliche unter einer allgemeinen logischen Gesetzmäßigkeit steht, kann er versuchen, durch verschiedenste Einzelforschungen, Neues hinzuzugewinnen. Und gerade indem der Mensch forscht, ist er auf dem Wege, die Vernünftigkeit des Wirklichen weiter aufzudecken. „Es ist wichtig, daß jeder in jedem Fach, dem er sich widmet, die reichste Kenntniß von Einzelheiten sich zu erwerben suche, und wer ohne solche mit bloßer Philosophie etwas oder wohl gar Großes ausrichten zu können sich einbildet, befindet sich in einem nicht weniger kläglichen Wahn, als derjenige, welcher sich dünkt, Feldherr seyn zu können ohne ein Heer; aber ihren wahren Wert erhalten alle einzelnen Kenntnisse, und zwar je ausgedehnter sie sind, um so mehr, erst von der Kraft eines überlegenen Geistes, der sie zu einem wissenschaftlichen Ganzen zu verbinden, zu einem großen Sieg des Geistes über die Masse, zur Verwirklichung wahrhaft universeller, weltumfassender Gedanken zu verwenden weiß, und wahrlich die Probleme, welche der gegenwärtigen Zeit vorliegen, fordern aufs Dringendste und täglich dringender Geister, die nicht in Einzelheiten untergehen, die auch Massen von sich widersprechenden Erscheinungen und Tatsachen nicht ratlos gegenüberstehen, sondern in sich selbst die Kraft und die Mittel finden, diese zu überwältigen, sich über ihnen, frei von ihnen zu erhalten, um sie zu reiner wahrer Schöpfung zu vereinigen.“ (Schelling XII, 672f.)

Die Philosophie soll uns nicht in eine nur ihr eigene Sphäre akrobatischer Gedankenbewegungen führen, die mit dem alltäglichen Leben im Widerspruch stehen, um, auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht, die Nichtigkeit alles Einzelnen und Individuellen zu behaupten, sondern sie soll vielmehr den ganzen Zusammenhang, die Vernünftigkeit, unter der alles Wirkliche steht, aufdecken und in diese Ordnung alles Einzelwissen sinnvoll eingliedern. In der Erfahrung haben wir, zumindest potentiell, die Gesamtheit des konkreten Wissens, doch wir sind uns in ihr weder dieser Gesamtheit noch ihrer Gliederung bewusst. Zur Philosophie treibt es uns, weil wir die natürliche Ordnung des in der Erfahrung erkannten auch als geordnetes Wissen besitzen wollen. Auf die Sokratische Hebammenkunst gemünzt, stellt Schelling die Vernunftwissenschaft so dar: „Diese Scheidung, diese Verdoppelung unserer selbst, dieser geheime Verkehr, in welches zwei Wesen sind,

ein fragendes und ein antwortendes, ein unwissendes, das aber Wissenschaft sucht, und ein wissendes, das aber sein Wissen nicht weiß, dieses stete Gespräch, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimnis des Philosophen, ist es, von welcher die äußere, darum Dialektik genannte, das Nachbild und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.“ (Schelling VIII, 201)

Die Vernunftwissenschaft setzt die Erfahrung, die Totalität des bereits vorhandenen konkreten Wissens voraus und durchforscht die Erfahrung nach der ihr zugrunde liegenden Ordnung. Sie nennt nicht allein die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche in einer gewissen Reihenfolge, sondern sie durchschreitet die Erfahrung mit einer bestimmten Absicht, und diese Absicht ist das Treibende und Bewegende in der Vernunftwissenschaft.

Bereits dem reinen Denken war es Absicht, das wirkliche Prinzip zu finden, d.h. jenes erste zu erreichen, von dem alles Seiende seinem Sein nach abhängig ist. Im reinen Denken fanden wir drei Elemente, die sich bei dem ersten Auftreten als Prinzipien darstellten und für einen gewissen Bereich als solche auch weiterhin anzusprechen sind. Sie erweisen sich jedoch nur als mögliche Prinzipien, nicht als das wirkliche Prinzip. Sie sinken zu Voraussetzungen herab, zu Stufen zum eigentlichen Prinzip, welches im reinen Denken nicht aufzufinden ist.

Wir fanden – wie oben dargelegt – eine Beziehung zwischen den Elementen des reinen Denkens und dem wirklichen Prinzip auf. Allerdings eine Beziehung, die sich vorerst nur als Forderung formulieren lässt: Das wirkliche Prinzip, oder die Ursache des Seins *ist* (existentiell) die Sinnprinzipien oder das Absolute an Sinn. Dieses „Ist“ sagt uns mehrerlei. Die Elemente des Denkens sind ihrem Sein nach von etwas abhängig, was nicht mehr vom reinen Denken her bestimmbar ist, was von ihm nur verweisend gemeint zu werden vermag. Die Elemente des Denkens konstituieren das Absolute an Sinn und außerhalb des von ihnen konstituierten Raumes kann es nichts Sinnvolles geben. Also muss die Forderung ergehen, dass die Ursache des Seins, indem sie Ursache des Seins der Prinzipien ist, nur dadurch zu Sinn gelangt, dass sie sich der Vernunft nur in der Gestalt des Absoluten an Sinn zeigt. Über diese Unmittelbarkeit des wechselseitigen Bedingtheits hinaus, lässt sich vorderhand nicht weiter an die Ursache des Seins herankommen.

So treibt auch die Vernunftwissenschaft die Absicht voran, das wirkliche Prinzip *als* wirkliches Prinzip aufzufinden. Um es auch *als* Prinzip frei von der unmittelbaren Beziehung zu erkennen, müssen wir die Elemente des Denkens in eine relative Selbständigkeit überführen, d.h. wir müssen sie in ihrer konkreten Bestimmtheit begreifen, um so die gesamte inhaltliche Struktur des Wirklichen von der Existenz selbst zu trennen, damit sich letztere *als*

wirkliches Prinzip erweisen kann. „Mit dem Princip, wie es im reinen Denken ist, d.h. festgehalten vom Seyenden, konnten wir *nichts*, wie man zu reden pflegt, *anfängen*, denn es ist uns nicht *als* Princip. Die Anziehung aber, die das Seyende auf es ausübt, beruht auf dem gänzlichen Nichtselbstseyn des letzteren (des Seyenden); damit wir also das Princip von ihm frei haben, muß das Seyende aus dem bloß potentiellen, hylischen Seyn, das ein relatives Nichtseyn ist, erhoben, die bloße *Potenz* des Selbstseyns, die in ihm ist, bis zu einer vom Princip unabhängigen Wirklichkeit in Wirkung gesetzt werden.“ (Schelling XI, 364f.)

Jedes der zur Selbständigkeit gelangten bestimmten Konstitutiva erhebt sich zunächst selbst als Potenz eines Bereichs von Strukturen der Vernunftkenntnis des Wirklichen. In ihre Selbständigkeit gehoben, versuchen sie sich auch als solches zu behaupten, erscheinen als je besondere Potenzen.⁹ Die Vernunft, die diese Potenzen betrachtet, ist bemüht, die Grenzen dieser eigenständigen Mächte – der Natur, des Geistes, der Vermittlung – abzustecken. Indem nun die Vernunft den sich erhebenden Potenzen folgt, jedes auf seine Grenzen prüfend, und so immer wieder zum nächsten fortschreitet, durchläuft sie die Totalität des konkreten Wissens, allerdings nur in einer bestimmten allgemeinen Tiefe, ohne sich in alle Einzelheiten einzulassen.

Die Vernunftwissenschaft ist keine Ontologie im herkömmlichen Sinne, die sich von Seiendem zu Seiendem vorwärts bewegt, sondern die begründend und begreifend die Sinnstrukturen des Wirklichen durchschreitet.¹⁰ Die Bewegung der Vernunftwissenschaft ist in sich eine logisch-notwendige: sie beginnt – um den Rahmen ihres Gesamthorizonts abzustecken – mit dem allem Wirklichen schlechthin zugrundeliegenden Seienden, betrachtet gegen dieses die konkreten Veränderungsprozesse und dringt schließlich bis zur Potenz konkreter Vermittlung vor, um so das Ganze in seinen konkreten Wesensgestalten zu begreifen. Letzteres ist nur über die konkreten Potenzen zu erreichen, darin offenbaren sich die Notwendigkeit und die logische Geschlossenheit des Sinnraumes des Wirklichen. Denn erst durch das bestimmt erkannte Absolute können die einzelnen Potenzen als Teilmomente des Gan-

⁹ Die Begriffe „Prinzip“ und „Potenz“ werden bei Schelling oft gleichbedeutend gebraucht. Prinzip ist das erste, von dem her sich Verschiedenes ableiten lässt, somit gehört dieser Begriff mehr in das reine Denken. Potenz ist dasjenige, das sich über anderes mächtig erweist, es ist ein konkret bestimmtes Prinzip, unter das andere Potenzen unterzuordnen sind. So wie die Prinzipien Sinn konstituieren, bestimmen die Potenzen das konkret Wirkliche in seiner Sinn- und Seinsstruktur.

¹⁰ Man könnte dieses eine Potenzenontologie nennen, die eine notwendige Folge von Potenzen aufzeigt, die zusammen und am Ende der Entwicklung die ganze bestimmte Sinnstruktur des Wirklichen der Natur, der menschlichen Welt und deren Vermittlung ausmachen.

zen erkannt werden. Es ist das Absolute auf die Totalität des Wirklichen und die Totalität des Wirklichen auf das Absolute angewiesen und darin liegt die Wesensordnung des Wirklichen.

Dessen ungeachtet darf nicht vergessen werden, dass wir durch die Vernunftwissenschaft nur die vernunftlogische Sinnstruktur von allem Wirklichen erklären und erkennen können, alles Existierende muss in dieser absoluten Vernunftwissenschaft begriffen sein. Wir können damit jedoch nicht das Existieren selbst erklären und noch weniger die Ursache des Seins. Insofern lässt sich – wie Schelling in seinem Spätwerk immer wieder betont – die Vernunftwissenschaft auch als „negative Philosophie“ bezeichnen, da sie innerhalb dieser Grenzen des Begreifens der Wesensordnung des Wirklichen nicht auf das wirkliche Prinzip, auf die Ursache des Seins stoßen kann. Die Vernunftwissenschaft begreift die Totalität des Wirklichen in ihrer Wesenhaftigkeit, erreicht aber damit nicht die Existenzproblematik, sondern grenzt sie aus.

Dieses Ausgegrenztsein der Existenzproblematik muss sich am Ende der Vernunftwissenschaft zeigen, insofern es dadurch mit ganzer Heftigkeit und Mächtigkeit offenbar wird.¹¹ Denn da wir immer schon in der ganzen Erfahrung stehen, da wir uns als Existierende, Wissende, Handelnde, Fühlende mit allem uns bewusst Wirklichen gewiss sind, muss sich am Ende der Vernunftwissenschaft erweisen, dass wir uns mit der vernunftlogischen Struktur unseres Wissens nicht bereits zufrieden geben können, da uns die Vernunft Erkenntnisse nicht schon Erklärung für alles das ist, was wir sind und erleben, was uns die erlebte und gelebte Wirklichkeit *ist*. „Erscheint das so vom Princip unabhängig gewordene Wirkliche dennoch als ohnmächtig gegen das Princip (zuerst nur gegen sein nächst Höheres, zuletzt aber gegen das [wirkliche] Princip), als dessen bedürftig und ihm am Ende unterworfen, so erscheint nun das Princip auch als das über alles andere Wirkliche siegreiche, und darum *an sich* Wirkliche, d.h. *als* Princip.“ (Schelling XI, 365)

Die Vernunftwissenschaft greift der Reihe nach die besonders hervorgetretenen Potenzen auf, um ihre jeweiligen Bereiche abzustecken, in denen sie konkret bestimmend auftreten, um sodann zu einer Voraussetzung für die nächst höhere Potenz zu werden. Gegenüber konkreten Wesensgestalten, die sie nicht mehr zu fassen vermag, sinkt die vorausgehende Potenz zu einer Voraussetzung herab. Doch die als dürftig befundene Potenz geht nicht verlo-

¹¹ Die Vernunftwissenschaft beschäftigt sich selbstverständlich mit Wirklichem und Existierendem, sie ist konkret gewordene Synthesis, doch deshalb geht in ihre logisch-notwendige Entwicklung kein existentielles Geschehen ein. Sie kann nicht aus eigenen Mitteln die Existenz irgendeines Grashalms und noch weniger die Existenz Gottes deduzieren, obwohl in ihr Existenz und Sinn immer schon konkret (synthetisch) vereinigt sind.

ren, wird nicht negiert, sondern sie ordnet sich nur unter, wird zu einer Stufe für das Hervortreten einer neuen Potenz. Jede herabsinkende Potenz fordert eine neue Potenz und liegt dieser sodann zugrunde. Die neue Potenz ist umfassender, mächtiger, doch sie braucht das Vorausgehende als Grundlage ihres eigenen Potenzseins.

Ähnliches formuliert Herder, auf die Begrifflichkeit der Sprache bezogen, jeder unserer Verwirklichung geht ein naturhaft Allgemeines vorher. „Wir existieren nur als ein *Besonderes* im *Allgemeinen*. [...] Dies Allgemeine war vor uns und wird nach uns sein. Es empfangt uns, trägt uns und bestürmt uns gleichsam mit einem Meer von Wellen, d.h. Objekten. [...] In allen unsern Erkenntnissen geht also ein Allgemeines dem Besonderen voraus. Beide sind miteinander so verknüpft, daß Dies in Jenem nur erkennbar wird, immer nur als das Glied einer Kette zum Ganzen. [...] *In der menschlichen Sprache trat also auch das Allgemeine dem Besonderen vor*, obgleich jenes nur an diesem erkannt wurde.“¹²

Die erste Potenz alles Seienden ist die Natur. Schelling versteht unter Natur nicht dieses oder jenes Bild der Natur, nicht den rauschenden Wald und das Zwitschern der Vögel, sondern das ganze Universum in seiner Strukturiertheit und seiner Prozessualität. Es ist eine natürliche Ordnung, die sich in der Natur offenbart und es sind notwendige und ewige Gesetze, in denen sich die Natur bewegt. Die Natur ist die erste Potenz im konkreten Wissen, welche als Grund alles Seins angesehen werden muss, denn sie fundiert gleichsam alles. Alles was ist, hat doch seine Grundlage in der Natur. Doch auch innerhalb der Natur, erheben sich Besonderungen, die selbst wiederum Anspruch darauf erheben, Potenzen zu sein. So ist die Natur durch die Potenzen der zugrundeliegenden Materie, der dynamischen Prozesse des Lichts und der Reproduktivität des Organismus strukturiert.

Wir stoßen jedoch hierbei sehr bald an Grenzen, die nicht mehr von der Natur her zu überwinden sind, denn in der Natur finden wir nur die Gesetzmäßigkeiten, in ihrem gleichmäßigen Geschehen und Abläufen. Das bewusste Wirken des menschlichen Geistes setzt zwar die Natur voraus, kann aber aus ihren Potenzen nicht begriffen werden. Die menschliche Welt kann erst durch die zweite Potenz des Geistes mit seinen Unterpotenzen des Erkennens, Wollens und Gestaltens gefasst werden. Der menschliche Geist, ganz gleich auf welche Weise er sich verwirklicht, in welcher Besonderung er selbst wieder aufscheint – ob bezogen auf die Natur der Erkenntnis, oder in der Tat auf die Mitmenschen gerichtet, oder als gestaltende Kraft der Geschichte –, hat jedoch die Natur als seine Voraussetzung, die ihm wesens-

¹² Johann Gottfried Herder, *Sprachphilosophie*, 218f.

notwendig immer schon zugrunde liegt. Doch auch der Geist ist noch nicht letzte Potenz der Sinnordnung des Wirklichen. Durch Kunst, Religion und Philosophie wird die vermittelnde Synthesis von Natur und Geist in besonderer Weise von der Endlichkeit des Menschen aus thematisiert.

Ist in dieser Weise alles Wirkliche der Natur, des Geistes und ihrer Vermittlung durchdacht, so erhebt sich die Forderung, auch das Absolute als Bestimmtes zu erfassen, es als Idee Gottes besonders anzuschauen. Soweit kann die Vernunft die Konkretheit des Sinnvollen betrachten und in seiner Ordnung aufzeigen. Bei der Idee Gottes angelangt, wird jedoch die grundsätzliche Begrenztheit der Vernunftwissenschaft sichtbar. Ist es der Vernunftwissenschaft auf ihrem ganzen Wege möglich, wenn sie sich auf Wirkliches bezieht, eine Erfahrung aufzuzeigen, die die Existenz des Wirklichen belegt – so kann auf Materielles oder auf Organismen verwiesen werden, ebenso auf gesellschaftliche Ordnungen sowie geschichtliche Gestaltungsprozesse – jedoch bei dem Höchsten und Absoluten, der Idee Gottes, angelangt, entbehrt die Vernunftwissenschaft der Möglichkeit, auf eine entsprechende Erfahrung der Existenz Gottes verweisen zu können.

Um diese Frage entbrannte das jahrhundertalte Ringen um einen Beweis des Daseins Gottes. Keine Philosophie vermag daran vorbeizukommen, will sie wirklich Philosophie sein. Hier im letzten muss es sich entscheiden, ob sich der Mensch mit der Vernunftwissenschaft begnügt, die an der Unverfügbarkeit der Existenz scheitert, oder ob sich noch eine weitere Möglichkeit auftut, um zur Ursache alles Seins und zum wirklichen Gott zu kommen.

3. Ansätze zu einer ausgeführten Vernunftwissenschaft

Die Vernunftwissenschaft erhebt uns nicht in einen neuen Bereich spekulativen Wissens, sondern sie erschließt die Ordnung des Wissens vom Wirklichen. Sie geht also nicht über den Erfahrungsraum hinaus, aber sie greift das methodische Fortschreiten ihrer Begründung nicht aus der Erfahrung auf, sondern entwickelt diese aus sich selbst, aus den Konstitutionsbedingungen des Denkens des Seins. Die Vernunftwissenschaft ist also jene Wissenschaft, die die Ordnung allen Sinnhabenden sich zum Bewusstsein erhebt, und zwar in der notwendigen Folge des Begreifens des Wirklichen.

Um das Absolute an Sinn in seiner Ganzheit zu erfassen, muss man die sinnkonstituierenden Prinzipien des reinen Denkens in ihrer Besonderung gegenüber dem Absoluten als für sich seiende Potenzen betrachten. Jedes der

im reinen Denken aufgefundenen Elemente wird dabei in einer „inversio“, einer Umwendung zu einer konkreten Potenz. Das was im reinen Denken das Subjekt des Seins war, wird nun zum ersten Potenz der Natur, und das was im reinen Denken das Prädizieren des Seins war, tritt nun als Potenz bewussten Aneignens und Eingreifens des menschlichen Geistes konkret in Erscheinung, worauf das Prinzip der Synthesis als Thematisierung der Vermittlung von Natur und ideeller Welt als Potenz zum Vorschein kommt.

Gegen die für sich auftretenden Besonderungen nimmt schließlich auch das Absolute in seiner Ganzheit Konturen an. Nur dadurch, dass Teile und Ganzes aufeinander angewiesen sind, erweist sich die Notwendigkeit der Ordnung. Das Ganze der Wesenserkenntnis des Wirklichen und das Absolute in seiner Besonderheit betrachtet, sind zwei Begriffe, die voneinander leben, die ihren Sinn und Grund nur aus- und aufeinander bezogen haben. Dieser letzte abschließende Begriff der Vernunftwissenschaft ist die Idee Gottes, dies ist die Grenzerfahrung der immanenten Vernunftwissenschaft. Das Absolute in seiner Besonderheit ist zugleich Ziel der Vernunftkenntnis als auch ihre notwendige Grenze, wie dies bereits Kant formulierte, der ebenfalls zwischen Inbegriff aller Möglichkeiten und dem Ideal der Vernunft unterschied.

Durch das Erfassen der Idee Gottes, dem Letztbegriff alles Sinns, werden nun die Besonderheiten in einen neuen Zusammenhang gestellt und gesehen. Waren sie bisher nur die Besonderungen je für sich, so werden sie jetzt in ihrer Teilhabe am Ganzen begriffen, und erst jetzt ist es möglich, von einer Folge von Potenzen des Seienden zu sprechen. Die Natur für sich ist noch gar nicht voll begriffen, erst in ihrer Bezogenheit auf die Idee Gottes, in ihrem Sein in der Ganzheit von Sinn kann sie in ihrer Erhabenheit voll erfasst werden.

Dies ist allerdings nur ein erster Aufriss der Vernunftwissenschaft. Die Natur, der menschliche Geist, der Mensch als Vermittlung beider, die das Ganze von Sinn umgreifen, sind noch nicht die letztmöglichen Vernunftkenntnisse. Vielmehr sind sie selbst Ganzheiten und als solche ebenfalls aus den sinnkonstituierenden Elementen aufgebaut. So wie sich die Natur, der menschliche Geist und die Vermittlung gegen das Absolute an Sinn in ihrer Besonderung erheben, so treten auch aus ihnen, je für sich betrachtet, wiederum strukturierende Besonderungen hervor und so fort bis zu den kleinsten und unscheinbarsten Erkenntnissen der Natur und bis zu den verschiedensten Erzeugnissen menschlicher Gestaltungen.

A Die Natur

Die Natur ist das erste für die Vernunftwissenschaft. Alles was ist, ist Teil der Natur, alles Seiende ist nur im Rahmen der gesamten Natur erklärlich. Die

Natur ist das konkret Zugrundeliegend alles Wirklichen. So ist alles Erkennen ein Erkennen von etwas, was dem Erkennen zugrunde liegt. Dem Erkennen liegt die Natur in ihrer Ganzheit voraus, und diese ist das erste in der Vernunftwissenschaft, denn nichts liegt ihr wiederum voraus. So formuliert Schelling bereits 1799: „Denn wenn in jedem organischen Ganzen sich alles wechselseitig trägt und unterstützt, so mußte diese Organisation als Ganzes ihren Theilen präexistiren, nicht das Ganze konnte aus den Theilen, sondern die Theile mußten aus dem Ganzen entspringen. Nicht also *wir kennen* die Natur, sondern die Natur *ist* a priori, d.h. alles einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber *ist* die Natur a priori, so muß es auch möglich sein, sie *als* etwas, das a priori ist, zu *erkennen*, und dieß eigentlich ist der Sinn unsrer Behauptung.“ (Schelling III, 279)

Die Natur ist auch Voraussetzung für das aktuelle Wissen (allerdings nicht ihr Prinzip), denn wo immer Wissen ist, ist es Wissen von etwas das ihrem Wesen nach *ist*, und auch das Selbstbewusstsein ist ein sich Wissen als etwas das *ist*. Auch Kant hält die Erkenntnis des konkreten Ich lediglich aus der Gegenüberstellung mit den äußeren Erscheinungen, oder gleich unmittelbar mit der Erkenntnis der Dinge für möglich. Das „Ich bin Ich“ kann nicht Prinzip sein für das Sein der Natur, noch für dessen Ordnung. Wenn das Ich zu sich selbst kommt, muss es die Natur bereits als vorausgesetzt erkennen, da das Ich nicht das Erste im konkreten Wissen ist, sondern die Natur geht ihm voraus. Diese Überlegungen sind der Ausgangspunkt für die Naturphilosophie des jungen Schelling, im bewussten Gegensatz zur *Wissenschaftslehre* Fichtes, die Schelling wie folgt umschreibt: „[M]it diesem Aktus des Selbstbewußtseins ist für jeden Menschen das ganze Universum zumal gesetzt, das eben darum nur im Bewußtsein da ist. Mit dieser Selbstsetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieser Akt ist in einem jeden der gleiche ewige, zeitlose Anfang seiner selbst sowohl als der Welt.“ (Schelling X, 90)

Wollen wir die Natur für sich betrachten, so müssen wir sie als das erste in ihrer Eigenständigkeit untersuchen können. Nun ist leicht einsichtig, dass uns die Natur in keiner anderen Weise bekannt werden kann, als insofern wir sie erkannt und bestimmt haben. Hier scheint ein Zirkel vorzuliegen, da wir einerseits nichts von der Natur wissen können, als inwieweit wir sie bestimmt erkannt haben, wir aber andererseits die Natur für unabhängig von unserer Erkenntnis der Natur wissen. Dies ist der Zirkel, den Kant mit dem Ding-an-sich und Noumenon andeutet, und den Fichte als den unerklärlichen Kreis unseres Denkens ansah. (Fichte I, 281) Doch wird dieser bei Fichte dadurch in Bewegung gesetzt, dass einiges vereinigt wird, was nicht vereinigt werden darf. Prinzip der Erkenntnis ist die „Tathandlung des Ich“ (Fich-

te). Unter diesem Prinzip betrachtet, erscheint uns die Natur als durch unsere Erkenntnis bestimmte Welt. Die Natur, von der wir sagen, dass sie vor aller Erkenntnis sei, steht jedoch nicht unter dem Prinzip der transzendentalen Erkenntnis. Unter dem Prinzip transzendentalen Erkenntnis stehend, kann die Natur allenfalls als Erkenntnisgegenstand aufscheinen, als ein Subjekt des Seins. Wenn nun Kant trotzdem von einem Ding-an-sich spricht und Schelling sogar eine eigene Naturphilosophie ausführt, so nur deshalb, weil wir hier in der Vernunftwissenschaft das konkret Seiende in ihren Potenzen bedenken und da geht der konkreten Erkenntnis die konkrete Natur voraus. Unter der Potenz der Natur sind keine transzendente Erkenntnisbestimmungen, sondern konkret Wirkliches begriffen. Die Vernunftwissenschaft kann nicht anders, denn es geht ihr ja um ein Begreifen der Wirklichen und daher muss sie das Sein als „Unbedingtes“ an den Anfang setzen. (Schelling III, 11)

Die Natur ist die erste Potenz im konkreten Wissen des Seienden, sie ist der Erkenntnis ein real vorausliegender Wirklichkeitsbereich. Indem die Vernunftwissenschaft beginnt das Unbedingte der Natur begreifend nachzuvollziehen, beginnt sich ihr die Natur in ihrer Ganzheit selbst wiederum in Potenzen, d.h. in bestimmenden Besonderheiten zu entschlüsseln. Schelling differenziert seit 1799 die Natur in ihren Potenzen als Materie, Licht und Organismus. In seinem Spätwerk legt Schelling keine ausgeführte Naturphilosophie vor – wie in seinem früheren Jahren zwischen 1799 bis 1806 –, diskutiert aber seine grundsätzlichen Überlegungen in Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles einerseits – *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (nach 1846) – und mit Kant andererseits – *Ueber die Principien der Philosophie* (1843-44).

Die Materie ist die erste Potenz, denn sie liegt allem Seienden zugrunde. Sie ist das, von dem Aristoteles sagt, es sei das Prinzip „aus welchem alles ist“, der Grund und die Voraussetzung alles Seienden. Die Materie umfasst zwar das, woraus alles ist, doch deswegen noch nicht alles in seiner Verschiedenheit. Mit dem Licht, den dynamischen Prozessen, tritt uns eine weitere Potenz der Natur entgegen, die nicht materiell ist, sondern vielmehr das Materielle strukturiert. Diese zweite Potenz ist verantwortlich für alle qualitativen Prozesse der Differenzierung des Materiellen. Dieses meint auch Aristoteles – auf den Schelling sich in diesem Zusammenhang beruft – mit „Prinzip der Bewegung“ oder „von dem alles ist“. Es zeigt sich jedoch noch eine dritte Potenz: der Organismus, die Potenz der Reproduktion und der Selbstorganisation, welche Aristoteles das „wozu oder in welchem alles ist“ nennt. Dieses Dritte kann nicht aus den beiden ersten erschlossen oder durch bestimmte Zusammensetzung erzeugt werden. Schelling greift hier auf Platon zurück, der von einem „aus den beiden ersten Erzeugten“ spricht. „Hie-

raus erhellt, daß zum Begreifen eines Werdens ein Drittes erforderlich ist, nicht ein selbst Gewordenes, sondern das selbst *Ursache* ist [...]; es selbst aber, durch das jedes Werdende allein zum Stehen, also zu Stande kommt, ist das von innen heraus alles Zweckmäßige wirkende und zugleich selbst Zweck [...], und dieses eben ist das Dritte, durch welches demnach alles Werden beschlossen und gleichsam besiegelt wird.“ (Schelling XI, 396f.)

Mit jenen drei Bereichsebenen, die Schelling wiederholt in der Naturphilosophie dargestellt und bis in ihre Untergliederungen hinein detailliert ausgeführt, sind die in ihrer Besonderung hervortretenden Potenzen der Natur angezeigt, sie sind Wesenstrukturen der Natur, nicht aber etwa Entstehungsursachen, denn von solchen können wir in der Vernunftwissenschaft nicht sprechen. Nachdem die Potenzen in ihrer Besonderung betrachtet worden sind¹³, kann nun auch die Ganzheit der Natur eigens thematisiert werden. Diese in ihrer Ganzheit betrachtete Natur nennt Schelling, wie er es bereits 1798 im Anschluss an Platon getan hat, *Weltseele*: „*Weltseele* kann es heißen, weil es dem *gesamten* zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als *entstanden* vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; *Seele* jedoch ist es nicht in der Ausschließung vom Materiellem, sondern in dem Verhältniß, als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist. Da aber es selbst, wie gezeigt, nicht einem Teil des Seienden, sondern dem Ganzen gleich ist, so wird es auch in das Gewordene nur in dem Verhältnis eintreten können, als in diesem das ganze Seiende wiedergebracht ist.“ (Schelling XI, 415)

Doch es geht uns nicht um die *Weltseele*, diese ist gleichsam nur ideales Subjekt, sondern darum, dass jedes Seiende Seele ist, dass die *Weltseele* das natürliche Wirken in jedem Seienden, in jeder Seele ist. So nannte auch Aristoteles jenes vierte Prinzip ein „Jegliches Selbst“, und dies ist „des Erkennens Grenze an Jeglichem“. Von hier aus ist auch der Begriff der *Monade* bei Leibniz zu verstehen. Jedes Seiende ist aus eben jenen Elementen konstituiert, die wir für die Natur aufzeigen, und da es ein solch Konstituiertes ist, ist es eine *Monas*, ist teilhabend an der *Weltseele*, denn das Ganze wirkt in jedem Seienden.

Doch erst in der menschlichen Seele, in der sich alle Momente und Kräfte der *Weltseele* vereinen, ist der Möglichkeit nach auch Bewusstsein von

¹³ *Nachträgliche Anmerkung*: Zur ausgeführten Naturphilosophie Schellings siehe mein Buch: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 sowie meine Abhandlung im Anhang „Schelling späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie“.

sich als Seele und von der Weltseele. Die Seele des Menschen muss in der Natur das Höchste sein, denn in ihr kommt die Weltseele zu sich, kann sich ihrer selbst bewusst werden. Mit Weltseele kann bei Schelling nicht Gott gemeint sein, sie ist die in ihrer Ganzheit und in ihrem Wirken begriffene Natur.¹⁴ Die Weltseele wirkt in allem Seienden, ist das „Jegliche Selbst“ in allem, allein im Menschen jedoch ist sie sich ihres Wirkens bewusst, und nicht nur ihres Wirkens im Einzelnen, sondern ihres Wirkens in allem. Insofern konnte Aristoteles sagen: „Die Seele ist gleichsam alles“. Damit ist ausgedrückt, wie Schelling weiter ausführt, dass der Mensch nicht nur zu jedem anderen Seienden durch die Sinne in Kontakt treten kann, sondern auch dass er durch die Sprache das Begreifende aller anderen Seienden ist. Der Mensch ist nicht nur ein Stück Natur, er *ist* nicht nur Teil der Weltseele, sondern er *hat*, er weiß die Natur in ihrer Ganzheit. „Der Mensch steht [...] dem Ganzen [der Natur] gegenüber, als dessen *logos*, als das es eigentlich *seyende*, er sich verhält. Er ist das *universelle* Wesen.“ (Schelling XI, 491)¹⁵

So verstehen wir auch, was Schelling meint, wenn er sagt: „Sprache ist das Höchste in der Natur“ (Schelling VI, 491), denn in der Begrifflichkeit der Sprache kann das Wesen des Wirklichen, d.h. das „Jegliche Selbst“, das je für sich selbst sich nicht bewusst werden kann, in der menschlichen Seele Begriff und Bewusstsein werden. Die menschliche Seele hat in der Sprache die Möglichkeit, die Seele und das Wesen aller Seienden auszudrücken. Der Mensch vermag nicht nur sich seiner selbst, sondern auch Bewusstsein der Weltseele und alles Seienden bewusst zu werden. Die Sinnlichkeit des Menschen stellt nur den Kontakt zu jedem einzelnen Seienden her, durch sie hat der Mensch der Möglichkeit nach einen Bezug zur Totalität alles Seienden, durch die Sprache aber wird nicht nur jedes einzelne in seiner Einheit und Begrifflichkeit erfasst, sondern es wird durch die Sprache auch das Ganze der Natur zu einer Einheit, einer Ordnung verdichtet.

In der Begrifflichkeit der Sprache begreift sich die Ordnung der Natur, in ihr versteht sich das Wirken der Weltseele selbst. Die Sprache ist die „Identität aller Dinge“, „Sinnliches und Unsinnliches ist hier eins“, „alles wird Bild“ und alles wird als einzelnes im Ganzen der Begrifflichkeit bestimmt, ebenso wie das Chaos der Geräusche in der Artikulation der Sprache zu einer gefügten Harmonie wird (Schelling V, 482ff., 634ff.; VIII, 442; VI, 491). „Wie viele haben schon den Ausdruck gebraucht, die Natur rede eine stumme

¹⁴ Anders bei Leibniz, der unter der Urmonade Gott versteht.

¹⁵ Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 17, 526: „die Sonne, das Tier *ist* nur der Begriff, *hat* den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für sie gegenständig [...], aber im Bewußtsein ist, was Ich heißt, der existierende Begriff“.

Sprache, oder es sei etwas Redendes und Sprechendes in jeder Gestalt, jeder Farbe, jedem Tone der Natur, ohne daran zu denken, daß sie hiermit sagen, jedes Ding in der Natur sei nur ein unterdrücktes Wort, das sich nicht aussprechen könne, und der Mensch sei nur der Mund, die Zunge, das aussprechende Organ des schon vorhandenen Wortes, wenn er den Dingen Namen gebe. [...] Hier wäre also die Objektivität der Sprache oder ihr erster Grund im Wesen der Dinge selber deutlich anerkannt.“ (Schelling VIII, 449)

Die Natur selbst ist nur eine Potenz des Absoluten an Sinn, dies erkannte bereits Aristoteles. Auch er durchschritt die Erklärungsprinzipien der Natur, auch er gelangte schließlich zum Begriff der Seele und erkannte diese als das letzte in der Natur, „des Erkennens Grenze an Jeglichem“, doch er blieb nicht dabei stehen, sondern verwies auf etwas der Natur Fremdes. Dieses ist der „Nous“, er ist etwas von außen zur Natur Hinzukommendes, er ist nicht erklärbar aus der Natur, sondern ist selbst Prinzip einer wirklichen Welt über die Natur hinaus. Die Seele ist noch ganz eingebunden in die Natur, doch der Geist kann mit den Potenzen der Natur nicht gefasst werden. Aristoteles und Leibniz trafen bereits diese Unterscheidung, die Schelling nun wieder aufgreift: die Seele ist das Wissen in Möglichkeit, der „Nous“ das Wissen in Wirklichkeit, er ist ein „tätiges Wissenschaft-Erzeugen“ (Schelling XI, 455). Der Möglichkeit nach ist schon die Seele der Begriff von allem, ins wirkliche Bewusstsein kann jedoch alles erst durch Setzung in actu gehoben werden, und deshalb gleicht unser Verstand zu Anfang einer unbeschriebenen Schreibtafel, wie Aristoteles ausführt: Es heißt „daß irgendwie der Möglichkeit nach die Seele die denkbaren Dinge sei, aber in der Wirklichkeit [Erfüllung] keines, bevor er [der Verstand] denkt, der Möglichkeit nach in dem Sinne wie bei einer Schreibtafel, auf der nichts in Wirklichkeit geschrieben ist.“ (Aristoteles, *Über die Seele*, III, 4 – zit. nach Schelling XI, 454ff.).

Jenes also, welches nicht mehr unter der Natur begriffen werden kann, ist der Akt des „Ins-Bewußtseinsetzens“. Es ist hierbei von gar keinem Seienden die Rede, nicht mehr die konkret gewordene Möglichkeit, sondern der Actus ist Prinzip. Es ist die Verwirklichung des Menschen, das Wirkende des Menschen selbst, und somit das Individuellste¹⁶, was hier zum Seienden, der Möglichkeit, dem allgemeinen Wesen der menschlichen Seele „von außen“ als ein „Fremdes“ hinzukommt. „Nun folgen von selbst sich verstehend die

¹⁶ Hier nimmt Schelling (XI, 479) ganz entschieden gegen jene Aristoteles-Interpretation Stellung, die Nous und Vernunft, das Individuellste und das Allgemeinste gleichsetzt: „Aber auch diese Auslegung ist ganz ebenso wie jene dem Sinn des Aristoteles völlig entgegen. Denn gerade das Gegenteil des Allgemeinen und das Individuellste ist durch alle jene Prädikate angezeigt, welche er dem Nus belegt.“ (XI, 459)

übrigen Prädicate, daß diesem Nus *allein* eine seperable Existenz (De Anima III, 5), eine ewige und unverderbliche Natur zukommt, während der leidende Verstand vergänglich ist (III, 5; I, 4), daß er unvermischt (III, 4), weil ganz für sich und in keiner Gattung ist, daß er leidenslos, weil seinem Wesen nach Actus (III, 5), und endlich, um alles Höchste in einem Worte zusammenzufassen, daß er allein *göttlich* ist (De gen. Anim. i, c).“ (Schelling XI, 456)

B Der Geist

Die antike Philosophie begann mit der Natur und konnte das Jenseitige, das der Natur Fremde, zwar benennen, doch letztlich nicht weiter explizieren. Die neuzeitliche Philosophie, und hier vor allem Fichte, begann mit jenem neuen Prinzip, doch für sie war wiederum die Natur ein Fremdes, letztlich Unbegreifliches. Schelling bemüht sich in der Vernunftwissenschaft, ohne die Eigenständigkeit dieser Potenzen anzutasten oder aufzugeben, sie als notwendige Momente zur Erklärung des konkreten Sinnzusammenhangs in ihrer Bezogenheit aufeinander darzustellen und somit die Brücke zwischen Antike und Neuzeit, zwischen Natur und Ich oder Geist zu schlagen.¹⁷ Das „Ich bin Ich“, das bei Fichte zum Prinzip der Philosophie erhoben wird, ist kein naturhaftes Seiendes. Ich kann „Ich“ nur zu mir sagen, insofern ich mir meiner bewusst bin. „Ich bin Ich“ ist das Wissen meiner selbst, und dieses Wissen ist zugleich das von mir Gesetzte; außer dem Setzen ist kein Wissen von mir und außer dem Wissen kein Ich. So sagt Fichte: „Aber das Ich ist nichts außer dem Ich, sondern es ist selbst das Ich.“ (Fichte I, 176)

Das „Ich bin Ich“ ist das Prinzip alles tätigen Ins-Bewusstsein-Setzens. Dafür hat Fichte den treffenden Ausdruck „Tathandlung“ geprägt. Es ist jene Handlung, die das tätige Bewusstsein ausmacht, ohne die alles bestimmte Wissen, Entscheiden und Hoffen undenkbar wäre. Dieses Prinzip ist das freie Sich-selbst-Setzen und Sich-selbst-Wollen als Ich, von dem alles andere Wissen als Setzung und Vermittlung abhängig ist. Insofern ist für Fichte alles, was nicht Tathandlung ist, was nicht aus dem Prinzip des Selbstbewusstseins ableitbar ist – und das ist alles Seiende –, ein Negatives, ein Nicht-Ich oder ein Hemmnis für das Selbstsetzen des Ich. Daher ist für ihn die Natur nichts

¹⁷ Hier erst kann vom „Ich“ gesprochen werden, wenn bereits die Natur als Gesamtheit vorausgesetzt ist. Vgl. hierzu Erich Heintel in „Der Begriff des Menschen und der spekulative Satz“ (218 Anm.), wo besonders auf die Auseinandersetzung Descartes – Gassendi im Streit um *cogitare* und *ambulare* hingewiesen wird. Bei Descartes fließen „*sum cogitans*“ als Konstituierung des Wissens und „*res cogitans*“ zusammen. „Der große Leibniz allein ist vor Kant schon durch die Fassung seines Substanzbegriffes (Monade ohne Fenster) über alle diese Aporien hinaus“.

aus sich selbst Seiendes, sondern nur ein dem Ich entgegengesetzter Gegenstand des Wissens.

Diesem absolutgesetzten Ich tritt Schelling bereits mit der Ausarbeitung seiner Naturphilosophie seit 1799 entgegen. Zwar trifft es zu – wie Schelling in der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) hervorhebt –, dass das sich wissende Ich eine neu hervortretende Potenz darstellt, aber sie ist nicht absolutes Prinzip, sondern nur ein Moment im Absoluten: „Was sich absondert, sondert sich nur für sich ab, nicht in Ansehung des Absoluten. Dies ist freilich am klarsten an dem höchsten Absonderungsakt, dem Ich. Ich bin nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von diesem Wissen überhaupt nicht als Ich. Das Ich ist sein eigenes Tun, sein eigenes Handeln.“ (Schelling IV, 167) Aber gleichzeitig gilt es auch zu erkennen, dass der Möglichkeit zur Ich-Setzung oder Tathandlung bereits das „Ich bin“ zugrunde liegt, das selbst als Daseiendes in einen daseienden Naturzusammenhang gestellt ist. „*Ich bin!* Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht.“ (Schelling I, 47) Die Natur ist insofern die existentielle Voraussetzung und Grundlage des Ich. Nur für das in actu Hervortreten, im Akt des Sich-Setzens, ist das Ich ein Prinzip über die Natur hinaus.

Jedenfalls hat der menschliche Geist die Macht, alle drei naturhaften Potenzen ideell zu durchdringen, sie in seinen Dienst zu nehmen und sie bewusst zu organisieren. Diese neuen Potenzen des Geistes sind nicht aus der Natur ableitbar, gleichwohl setzen sie die Natur voraus. Denn nie und nimmer kann der Geist die Natur erschaffen, vielmehr ist er in ihr fundiert. An das Problem der Erschaffung der Welt, an das In-Existenz-Treten der Welt, aber auch seiner selbst kommt der Geist nicht heran, sie liegt ihm unvordenklich voraus. „Von dem Vorgang selbst läßt sich weiter nichts sagen, als eben, daß er sich ereignet, daß er sich begeben hat; er ist [...] die Urthatsache selbst (Anfang der Geschichte), das Faktum – das Geschehen *kat exochen*. Er ist in Ansehung des menschlichen Bewußtseins das Erste, was sich überhaupt begibt, das Urereigniß, die unwiderruffliche That, die, einmal geschehen, nicht zurückgenommen, nicht wieder ungeschehen gemacht werden kann.“ (Schelling XII, 153)

Doch nicht diese Frage nach der unvordenklichen Existenz interessiert uns an dieser Stelle – auf sie werden wir später noch zurückkommen müssen –, jetzt innerhalb der Vernunftwissenschaft geht es um die Potenzen des Geistes, die diesen wesenhaft ausmachen und ihn über die Natur hinausheben. Zu den wesenhaften Handlungen des Geistes gehören das Erkennen, durch das der Geist die Natur und sich selbst zu durchdringen vermag, das bewusste Wollen, mit dem die Menschen untereinander in bewusste Beziehung zueinander treten und ihr Zusammenleben regeln sowie die Praxis, durch die die Menschen mitgestaltend in die Geschichte eingreifen.

Um sich als freier Geist zu haben, muss dieser zunächst das ihm Entgegen- gesetzte geistig bewältigen, d.h. die Natur erkennend durchdringen. „Das wirkliche Bewußtsein [ist] von etwas ganz anderem erfüllt, das dazwischen tritt, der Welt, welche die Folge jenes ersten Wollens und sich herschreibend aus einer dem gegenwärtigen Bewußtsein nicht mehr zugänglichen Region, zum bewußten Geist als ein nicht Gewolltes, ihm Fremdes sich verhält [...]. Eine reale Macht über dasselbe steht ihm nicht mehr zu; was allein bleibt, ist: es durch und durch *erkennen*, es im Erkennen überwinden. Also muß sich der Geist ins Erkennen begeben, er *ist* nicht, er *wird* Verstand.“ (Schelling XI, 463)

Das, was die Seele potentiell ist: das Wissen von allem, wird dem ins Dasein getretenen Geist zu einem Ziel, einem Ideal, welches er zu erfüllen bestrebt ist. Der Geist will in actu das Wissen von allem sein, und zwar nicht nur des ihm zufällig Erscheinenden, sondern letztlich von allem in seinem wesenhaften Zusammenhalt. Aber gerade auch dieses Wissen ist in keiner Weise ohne Bezug zur seienden Natur, im Gegenteil bezieht sich alles Bestimmen auf Seiendes. Wir bleiben zwar im Erkennen und Bestimmen immer immanent im Bereich des Wissens, erreichen nie die Seiende als Existierendes, auch nicht unsere eigene Existenz, und trotzdem bleibt alles Wissen wesentlich auf das Existierende bezogen.

Der Geist, das Prinzip alles Wissens, verweist auf jenes andere, welches wir Existenz nennen, welches wir meinen, ohne es je in den Griff zu bekommen. Doch indem unser Wissen, unser Weltbestimmen und Selbstbestimmen wesentlich nichts anderes ist, als Verweisen auf das Existierende, ist das Wissen unabdingbar auf die Existenz angewiesen. So formuliert bereits der jugendliche Schelling das Problem von Sinn und Existenz: „Diese Frage ist ein Problem, das wir ins Unendliche fort aufzulösen streben müssen, aber nie real auflösen werden. Unser gesamtes Wissen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit entsteht aus unendlichen Approximationen zu jenem x, und nur in unserem ewigen Bestreben, es zu bestimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. [...] Denn darin liegt das Geheimnis unserer geistigen Tätigkeit, daß wir genötigt sind, uns ins Unendliche fort einem Punkt anzunähern, der ins Unendliche fort jeder Bestimmung entflieht. [...] Hätten wir ihn je erreicht, so säne das ganze System unseres Geistes – diese Welt, die nur im Streit entgegengesetzter Bestrebungen ihre Fortdauer findet, – ins Nichts zurück, und das letzte Bewußtsein unserer Existenz verlöre sich in seiner eigenen Unendlichkeit.“ (Schelling II, 218ff.)

Über diese Potenzen des Erkennens hinaus muss sich der Mensch als geistiges Wesen in der Gemeinschaft mit anderen Menschen bestimmen. Denn nicht dadurch kann es sich der menschliche Geist behaupten, dass es sich als Herr seiner Vorstellungskraft weiß, sondern nur dadurch, dass er sich

im Miteinanderhandeln der Menschen als Geist bewährt. Nur dadurch, dass sich der Geist sich anderen Geister gegenüber weiß, mit ihnen lebt, sich in eine gemeinsame Ordnung eingliedert, wird für sich zur Person, vermag im anderen ein Du zu erkennen und weiß sich mit anderen einer gemeinsamen Rechts- und Sinnordnung unterstellt. Erst diese drei Potenzen konstituieren das Handeln des einzelnen in der Gemeinschaft des Volkes. (Schelling IX, 54ff.)

Jedoch auch die Einheit des Volkes ist noch nicht letzte Potenz für den Geist der handelnden Menschen. Über die beiden vorausgehenden Potenzen hinaus und diese vermittelnd wird die weitere Potenz der Geschichte sichtbar, auf die Schelling bereits 1800 im *System des transzendentalen Idealismus* ausführlich behandelt.¹⁸ Dadurch, dass der Mensch trachtet, durch seine realen Setzungen – Kinder, Taten und Werke – seinen eigenen Tod zu überdauern, wird er zur geschichtlichen Gestalt. Dies alles konstituiert den Gedanken der Weltgeschichte und erst über dieses Prinzip ist ein Begreifen des Wesens der menschlichen Weltgeschichte möglich – so wie dies bereits Humboldt ausspricht: „Die Weltgeschichte ist daher und in dem geteilten irdischen Dasein nur die uns sichtbare Auflösung des Problems, wie [...] die in der Menschheit begriffene Fülle und Mannigfaltigkeit der Kraft nach und nach zur Wirklichkeit kommt. [...] Der Geist, der diese beherrscht, überlebt den Einzelnen, und so ist das Wichtigste in der Weltgeschichte die Beobachtung dieses, sich forttragenden, anders gestaltenden, aber auch selbst manchmal wieder untergehenden Geistes.“¹⁹

Nun werden wir von den in der Besonderung betrachteten Potenzen: Erkennen, Wollen und Geschichte auf die Ganzheit des so konstituierten Geistes geführt, zu einem Begriff, der nicht etwa all die Besonderungen inhaltlich überhöht, sondern deren Einheit verkörpert. Dieser Ganzheitsbegriff ist der Weltgeist. Der Weltgeist ist ein ideales Subjekt. Es ist das Tätigsein in jedem einzelnen Ich, das – ebenfalls konstituiert aus jenen drei Potenzen (Erkennen, Wollen, Geschichte) – individueller Geist ist. Jenes Ich, das zu sich selbst gekommen ist, d.h. Geist geworden ist, weiß vom Weltgeist als den Tathandlungen in allen Setzungen und Bestimmungen, es weiß sich selbst als teilhabend am Weltgeist und es weiß schließlich, dass nur in ihm, dem Geist gewordenen Ich der Weltgeist zu sich kommt und Bewusstsein gewinnt. Der Weltgeist ist abgetrennt von der Notwendigkeit der Natur, denn er ist „rein aus sich selbst“, er ist „seiner selbst Ursache“, er hat nichts von der Allgemeinheit der Seienden an sich, „sondern wo er ist, ist er nur für sich und ein-

¹⁸ *Nachträgliche Anmerkung*: Siehe zur ausgeführten Philosophie der Geschichte bei Schelling meine Abhandlung im Anhang „Freiheit, Recht und Geschichte“.

¹⁹ Wilhelm von Humboldt, *Werke*, I, 570f.

zeln, wie Gott einzeln ist“ (Schelling XI, 459/464). Der Geist ist das wirkende „in aller Zeit“, er ist „allein ganz selbst seyende Natur [im Sinne von Wesen], in deren Seyn nichts ist, das sie nicht von sich selbst hätte, die eben darum auch durch nichts verderblich ist“, also ewig sein Wille zu sich selbst. (Schelling XI, 460)

So wie die menschliche Seele durch Sinnlichkeit und Sprache in ihrer Beseelung gleichsam der Ausdruck der Weltseele ist, so ist der menschliche Geist durch Tathandlung und „Sprache als energieia“ Ausdruck des Weltgeistes. In dieser Weise hat vor allem Wilhelm von Humboldt die Sprache aufgefasst und erläutert. Der Geist der Völker drückt sich in ihren Sprachen aus: „ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache“.²⁰ Dieser Gedanke erscheint auch in der Spätphilosophie Schellings, vor allem im Zusammenhang mit der Darstellung der Bewusstseinsgeschichte des gesamten Menschengeschlechts. Schelling kannte zwar einen Teil der Einzeluntersuchungen Humboldts zu der Verschiedenheit der Sprachen, nicht aber die erst nach dem Tode Humboldts (1836-38) erschienenen Hauptschriften zur Sprache als Ausdruck geistiger Tätigkeit, umso erstaunlicher sind die mannigfaltigen Bezüge beider Denker. „Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefaßt, ist etwas beständig und in jedem Augenblick Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige [...], die es doch erst wieder bedarf, daß man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energieia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens; aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen.“²¹

Humboldt befindet sich hier ganz im Einklang mit der Nous-Konzeption des Aristoteles als tätigem Geist. Obwohl Schelling diese Erkenntnis im Prinzip bejaht – er selbst entwickelt den Gedanken vom tätigen Geist mit fast den gleichen Erklärungsprinzipien und bringt ihn in direkte Beziehung zur Sprache –, lehnt er doch die Ausschließlichkeit der Behauptung, Sprache sei nur energieia ab. Wie in der Philosophie Hegels kein Platz für die wirkliche Natur ist, so vergisst Humboldt in seiner Sprachtheorie, dass die Sprache auch ergon ist. Die Sprache ist nicht nur ergon im Sinne eines vom Menschen gesetzten Werkes, sondern sie ist dies auch innerhalb der Natur. Die

²⁰ Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, VII, 42.

²¹ Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, III, 418/VII, 46.

Sprache als Werk ist nur im Gesamtzusammenhang der Ordnung der Natur erklärlich – hiermit greift Schelling auf ein Motiv der Sprachmeditationen Hamanns zurück.

Für Hegel umfasst das Tätigsein des Geistes, die Vermittlung der Begriffe durch den Geist bereits den Gesamttraum der Philosophie und fällt daher mit dem Selbstbewusstsein Gottes zusammen. Schelling dagegen fasst den Geist und den Weltgeist, ähnlich wie Humboldt, als ein Zu-sich-Kommen und Bewusstwerden des Menschengeschlechts: „Der Begriff der Menschheit aber ist nichts anderes, als die lebendige Kraft des Geistes, der sie beseelt, aus ihr spricht, sich in ihr tätig und wirksam erweist.“²²

C Der Mensch als Vermittlung

Wir sprachen von der Natur und vom Geist, von der Weltseele und dem Weltgeist und sahen in beiden ganz eigenständige und nicht auseinander erklärbare Wesensbestimmungen bzw. Potenzen des Wirklichen. Weder konnte der Geist in der Natur vorkommen, denn es ist kein naturhaft Seiendes, noch konnte die Natur unter den Geist subsumiert werden, denn sie ist etwas materiell Seiendes und nicht etwas ideell Geschaffenes. Beide Potenzen konnten voneinander nichts „wissen“, und doch setzten wir bei Darstellung der einen wie der anderen schon eine gewisse Einheit beider voraus. Um die konkrete Ordnung der Natur zu erkennen, müssen wir bereits das Erkennen als solches mit einbeziehen, obwohl wir für die Erklärung der Natur seiner nicht bedürfen und es in die Fundierung der Ordnung nicht miteingeht. Ebenso werden das natürlich Gegebene und alles Seiende in die Betrachtung mit einbezogen, wenn wir von der Selbstbestimmung des Geistes sprechen, obwohl auch hier diese zur Fundierung des Geistes und seines Wissens (den Akten seines Wissens), nicht erforderlich sind. Es zeigt sich demnach, dass wir bereits eine dritte Potenz, ein drittes Erklärungsprinzip verwenden, um überhaupt konkrete Aussagen zu machen. Das Dritte ist Grundlage der vermittelnden Thematisierung des absoluten Ganzen von Natur und Geist und dieses liegt im Menschen selbst. In diesem Sinne schrieb schon der 22-jährige Schelling 1797: „Hier ist offenbar etwas noch Höheres, das, frei und vom Körper unabhängig, dem Körper eine Seele gibt, Körper und Seele zusammendenkt und selbst in diese Vereinigung nicht eingeht – wie es scheint, ein höheres Princip, in welchem selbst Körper und Seele wieder identisch sind. [...] Wir lassen den Menschen zurück, als das sichtbare, herumwandernde Problem aller Philosophie, und unsere Kritik endet hier an denselben Extremen, mit

²² Wilhelm von Humboldt, *Gesammelte Schriften*, III, 332.

welchen sie angefangen hat. [...] Hier also, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sey, auflösen.“ (Schelling II, 53ff.)

Um zu der Stellung des Menschen in der Welt, zu seinem In-der-Welt-Sein zu gelangen, reicht die Potenz der Selbstbestimmung und Selbstvermittlung nicht aus, denn die Bezogenheit des Menschen auf die Ordnung der Natur ist genauso erforderlich. Jenes neue Prinzip, dass das In-der-Welt-Sein des Menschen erklären soll, setzt also bereits das Zu-Grunde-Liegen der beiden anderen Potenzen voraus. Die Vermittlung als Prinzip verdrängt die beiden andern nicht, sondern schließt sie nur als alleinige Prinzipien aus, gliedert sie als Voraussetzungen in ihre Synthesis ein. Der Mensch als Vermittlung von Natur und Geist erweist sich als das Prinzip für die Verbindung und die Vereinigung von Natur und Geist durch das Leben. Unter ihr ist der Geist wieder Seele geworden, wie es Schelling formuliert: „Der in seine Potenz zurückgegangene Geist wird nun nicht mehr bloß Seele, sondern die *Seele selbst aute he psyche* seyn, die wie Platon sagt, schon in diesem Leben allein das Göttliche erkennt, und am Ende auch das ist, was er die Vernunft nennt. Der auf solche Art wieder zur Seele gewordene Geist (ich [...] will [...] bemerken, daß was immer Kunst oder Wissenschaft von beseligenden Wirkungen in sich schließt, auf diesem zur Seele werdenden Geist beruht [...] – wird mit Recht ein seliger genannt werden.“ (Schelling XI, 475)

Hier ist auch der Ort, wo die Ding-an-sich Problematik ihre Auflösung findet. In dem konkreten Wissen erscheint das Ding-an-sich dem Geist als die Unmittelbarkeit und Vorausgesetztheit der bestimmt geordneten Natur, gleich wie für die Natur der Geist als ein Fremdes nur negativ ausgegrenzt erscheint. Dass aber überhaupt innerhalb des einen – wenn auch nur negativ – von dem andern gesprochen wird und umgekehrt, setzt bereits ein Wissen aus einem größeren Zusammenhang und damit schließlich ein weiteres Prinzip voraus. Dieses Prinzip tritt uns jetzt als das Vermittelnde im Menschen entgegen, da sich der Mensch nicht nur als Ich und damit als Prinzip aller Bestimmung oder nur als Wirkliches in der Natur, sieht, sondern sich als „Kind der Natur, (als) ein Zögling der Schöpfung“ bewusst ist.²³ Für die konkret vollzogene Synthese, für das In-der-Welt-Sein des Menschen, gibt es kein Auseinanderfallen von Bestimmen und Ding-an-sich oder von dem Wissen in actu und dem Seiendem, der Mensch weiß sich als ein Handelnder und nur durch sein geistiges Tätigsein ist er Welt-Habender in der Ganzheit des Wirklichen – wie dies Herder umschreibt: „Die Vernunft kann und darf nur sich selbst, nicht aber ohne Gegenstände, sondern *aner kennend* die Gegen-

²³ Johann Gottfried Herder, *Sprachphilosophie*. XLI.

stände, glauben. Diese Überzeugung ist das Ding an sich; es gibt kein anderes; das Ding an sich heißt *anerkennbare Wahrheit*. Es existiert in dir, in mir, wie in allen Gegenständen, und daß es in allen uns *harmonisch* existiert, daß ich es im Zusammenhange der Welt wie im innersten Zusammenhange meiner Gedanken finde, dies sichert mich über das Ding an sich, wie über mich selbst. Es ist nämlich das liebe kleine Wörtchen *Ist*, wie das Wort *Ding* (Ens) selbst sagt. [...] Anerkennen will ich das Universum, wie es mir gegeben ist und ich ihm gegeben bin, nicht von oben herab, sondern von unten hinauf soll die Menschheit bauen und sich durch ihre eigne Mühe ihre Kenntnisse erwerben.“²⁴

Die Aufhebung des Gedankens des Dinges an sich ist erst unter dem Prinzip der Vermittlung möglich, durch die in uns die Vereinigung von Natur und Geist wirklich konkret aufgehoben wird. Hebe ich das Ding an sich jedoch bereits unter dem Prinzip des Geistes auf, weil es diesem unzugänglich bleibt, und deshalb von ihm nur negativ abgehoben werden kann, so verfallende ich in einen Idealismus, dagegen eben wehrte sich Kant und ebenso Schelling. Herder kann nur deshalb gegen Kant und das Ding an sich polemisieren, da er sich bereits vorher als „Zögling der Schöpfung“ unter ein höheres Prinzip gestellt hat – ohne sich dessen bewusst zu sein. Fällt das Ding an sich für den Geist fort, so sind alle Bestimmungen und Vorstellungen nur noch sie selbst, denn sie haben keinen Grund mehr im Seienden, auf das sie sich beziehen könnten. Niemals gäbe es Gegenstände in ihrer Verschiedenheit, sondern jedes wäre ein Dieses, Jetzt und Hier seiner Prädikation. Kant hat mit großartigem Scharfblick diese Gefahr dargelegt: „Erfahrung, welche alles, was zur Sinnenwelt gehört, enthält, begrenzt sich nicht selbst: sie gelangt von jedem Bedingten immer nur auf ein anderes Bedingtes. Das, was sie begrenzen soll, muß gänzlich außer ihr liegen, und dieses ist das Feld der reinen Verstandeswesen. Dieses aber ist vor uns ein leerer Raum, so fern es auf die *Bestimmung* der Natur dieser Verstandeswesen ankommt. [...] Aber die *Begrenzung* des Erfahrungsfeldes durch etwas, was ihr sonst unbekannt ist, ist

²⁴ Johann Gottfried Herder, *Sprachphilosophie* XLIIIf. Vgl. auch Erich Heintel: „Herder und die Sprache“ (XLIV): „Wir sehen wie wichtig die vom Problem des Sprachlogos her bestimmten Gedanken Herders für die transzendente [...] Philosophie gewesen wären: das unserer Sprache vorausgesetzte ‚schaffende Wort‘ der vorausgesetzte unmittelbar-gegenständliche Sinn, der aber doch als Sinn niemals außerhalb des – wie immer beschaffenen – Logoshaften, also auch nicht außerhalb unseres endlichen Logos (Sprache) für sich [...] fixiert werden darf, kurz die dialektische Einheit von Sinn überhaupt und endlichen Sinn (Sprachsinn) im besonderen, ist ein Schicksalsproblem der großen deutschen systematischen Philosophie und zugleich das fundierende Problem jeder Sprachphilosophie.“

doch eine Erkenntnis, die der Vernunft in diesem Standpunkt noch übrig bleibt.“ (Kant, *Prolegomena* A 180f.)

Weit davon entfernt, eine Wahrheit jenseits unserer Erkenntnis, jenseits von Sinn als „leerem Raum“ stehen zu lassen, ist Kant bemüht, Zeitlichkeit des Erkennens und Ordnung der Natur in der Vernunft wieder zu vereinen, und so zu einer wirklichen Orientiertheit in der Welt zu gelangen, wie dies auch Herder, ohne sich der Schwierigkeiten bewusst zu sein, fordert. Aus dem Geist können wir nur ableiten, dass alles als Bestimmtheit vermittelt und somit ableitbar ist. Es kann unter diesem Prinzip allein keine konkreten Unterscheidungen geben, jedes ist ein hier und jetzt Bestimmtes. Es ist der Tathandlung unmöglich, bei dem von ihm Bestimmten zu verweilen. Erst unter dem Prinzip der Synthesis begreifen wir das Wirkliche und uns in ihr, können wir das Bestimmte als Wirkliches festhalten und einordnen.

Auch unter dieser Potenz der Vermittlung im Menschen gibt es weitere Besonderungen, die Schelling insbesondere an der Kunst, auch der Religion und Philosophie expliziert. Es sind dies Haltungen gegenüber der Gesamtheit des Sinnvollen; es sind Blickrichtungen, die uns in der Welt verorten. Die Kunst, die sich auf das Einzelne, auf alle Einzelnen richtet, die Religion, die das einzelne dem Schöpfer gegenüber für nichtig erklärt, und die Philosophie, die die Besonderen im Gesamtplan der Schöpfung erfasst, fundieren zusammen jene Haltung, die einerseits unsere Endlichkeit und Abhängigkeit einsichtig werden lassen, andererseits den Blick dafür öffnet, dass wir, indem wir uns als Geschöpfe wissen und uns in der Schöpfung wissen, bereits mehr sind als nur Bedingte. Da wir unsere Geschöpflichkeit wissende Geschöpfe sind, haben wir die Möglichkeit, frei und bewusst als Geschöpfe zu schaffen und die Schöpfung fortzusetzen. Diese Haltung gibt uns erst die Möglichkeit, uns im Ganzen an Sinn zu orientieren, da wir uns selbst mit in diesem Raum einbeziehen und sie gibt uns auch die Möglichkeit als Handelnde unsere Stellung in der Schöpfung zu behaupten, d.h. nicht in unserer Endlichkeit zu resignieren, sondern bewusst schaffend an der nie endenden Schöpfung teilzuhaben. „Die Mannigfaltigkeit der Schöpfung [...], wie sie sich dem Menschengeschlecht geoffenbart hat, unter eine Formel zwingen zu wollen, ist der größtmögliche Wahn, aus dem statt der Heiterkeit und Ruhe der Betrachtung nur Unlust und eitle Mühe, wie bei unsern eingebildeten Welteziehern und Weltverbesserern entsteht, oder in verwirrter Verstandesphilosophie die Anklage des Schöpfers, dessen unendliche Fülle sich in allen Graden der Perfektion, ohne Einschränkung in irgend einem, dargestellt hat, weil in jedem für sich die Unendlichkeit ist.“ (Schelling VII, 189)

Die dritte Potenz in der Vernunftwissenschaft ist das Verbindende alles Sinnvollen in der lebendigen, schöpferischen Sprache. Hier ist Welthaben

und Welt schaffen nicht mehr zu trennen. Wir sehen die Sprache nicht mehr bloß als den Begriff von allem an, nicht mehr bloß als das Aussprechen und Bestimmen von allem, sondern in dieser dritten Potenz, der Vereinigung beider Möglichkeiten, sind wir selbst als Sprechende in den Raum von Sinn gestellt. Das ist das Wunderbare an der Sprache, dass wir uns in ihr und mit ihr zwanglos bewegen, dass wir in ihr zu Hause sind. Erst in dieser Welt können wir uns als bestimmte Geschöpfe orientieren, können Stellung beziehen und Stellung nehmen zu allem. Außer diesem Raum von Sinn, in den wir miteingehen, kann es für uns nichts Sinnvolles geben, da dieses Prinzip die vorhergehenden nicht aufhebt, sondern in sich einbezieht. „Woher die Sprache, wie ward, wie entstand sie den Menschen? Woher die Kraft, die dieses Werkzeug nicht etwa *vor* der Anwendung, sondern unmittelbar *in* der Anwendung selbst erschafft, das ich nicht mit den Händen oder mit äußeren Organen, sondern unmittelbar mit dem Geiste selbst handhabe, dem ich eigentlich inwohne, das ich beseele, in dem ich mich frei und ohne Widerstand bewege?“ (Schelling XIII, 4)

D Die Idee Gottes

Mit diesen drei Potenzbereichen der Natur, des Geistes und der Vermittlung beider ist der ganze Raum des Wirklichen in seinen Sinndimensionen durchschritten, zwar nicht in allen ihren Besonderungen, denn dieses können erst in einer ausgeführten Naturphilosophie, Philosophie des Geistes und einer Kunst- und Religionsphilosophie durchgeführt werden. Inhaltlich ist der Gesamttraum von Sinn in seiner allgemeinsten Struktur durchschritten, es kann nur noch Besonderungen der drei Potenzen geben, die sozusagen in einer tieferen Konkrektionsebene liegen. So lässt sich die Natur in Materie, Licht und Organismus weiter differenzieren und ebenso der Geist durch das Erkennen, das Wollen und das Gestalten sowie die Thematisierung der Vermittlung in Kunst, Religion und Philosophie konkreter untergliedern. Insgesamt sind damit nur die Besonderungen gegenüber dem Absoluten an Sinn untersucht und jedes für sich in seiner Selbständigkeit festgehalten.

Da alle zusammen erst das Gesamte an Sinn fundieren, so müssen wir nun das Ganze, die Idee des Absoluten thematisieren und erst diese Untersuchung kann zum Ziel und Resultat der Vernunftwissenschaft führen. Diese letzte Betrachtung in der Vernunftwissenschaft bringt inhaltlich keine Neuerungen, sie fügt den drei Potenzen nichts hinzu, sondern befragt das absolut Sinngebende des Absoluten. Dieses Resultat wurde seit Aristoteles immer als die Idee Gottes angesprochen. Die Idee Gottes bedenkt das Sinngebende des Gesamttraums von Sinn. Das Absolute an Sinn war der vorausgesetzte Aus-

gangspunkt, gegen den wir alles Sinnvolle als Bedingtes und Endliches in der Totalität des Sinnraumes gegliedert zu ordnen vermochten, nun aber heben wir – Schelling folgend – von dieser Totalität das für sich bedachte Absolute ab.

Das Absolute als Resultat, die Idee Gottes, kann im konkreten Wissen nicht als ein Bedingtes und Endliches erscheinen, denn es ist das Absolute und somit das Unbedingte selbst. Es muss aber trotzdem als inhaltlich bedingt erscheinen gegenüber der Gesamtheit der Besonderungen. Ihnen gegenüber ist die Idee Gottes gebunden und diese Gebundenheit und Notwendigkeit macht sein eigentliches Wesen aus. Die Idee Gottes ist das Unbedingte, das nur dadurch konkret scheint, dass es durch die Ganzheit der Bedingtheiten bedingt ist. Wäre das Absolute allein für sich selbst als Gott einsichtig, so würde alles Bedingte nicht als das notwendig Sinnvolle scheinen können und es wäre völlig unbegreiflich, warum außer dem Absoluten überhaupt noch etwas sei. So aber ist beides wechselseitig aneinander gebunden, und dies macht den vernunftlogisch notwendigen Zusammenhang des ganzen Wissens aus, wie auch Hegel betont: „Ebenso verständlich ist das Resultat, das Absolut-Notwendige; es enthält die Vermittlung, und für das Verständlichste gilt eben dieser Verstand des Zusammenhangs überhaupt, der in endlicher Weise als der Zusammenhang des Einen mit den *Anderen* genommen wird. [...] Aber das Absolut-Notwendige, indem es einerseits jenen Zusammenhang selbst herbeibringt, ist es dies, ihn ebenso abzubrechen, das Hinausgehen in sich zurückzubringen und das Letzte zu gewähren, das Absolut-Notwendige *ist, weil es ist.*“ (Hegel 17, 487)

Der Zusammenhang des Wissens ist nicht dadurch gewährleistet, dass ein Bedingtes dem anderen folgt und so ins Unendliche fortgesetzt, sondern ist nur dann gegeben, wenn das Bedingte notwendig zurückwirkt auf das Unbedingte, so dass dieses nicht ohne jenes ist. Dass das Absolute durch das von ihm Bedingte bedingt ist, und dass dieses darin zum Ausdruck kommt, dass von ihm nicht bestimmt gesprochen werden kann, ohne dass vorher von anderen Bestimmten gesprochen wurde, ist die einzige Möglichkeit, weshalb wir über das bedingt Sinnvolle hinaus auch vom absolut Unbedingten, von der Idee Gottes, zu sprechen vermögen. Nur dadurch, dass die Notwendigkeit gewusst wird, dass alles Endliche ebenso notwendig das Absolute fordert, d.h. dass nichts aus dieser gewussten Ordnung herausfallen kann, sondern gehalten wird durch das Absolute, das sich selbst an das Endliche gebunden hat (und zwar in logischer Notwendigkeit), nur dadurch kann die Vernunftwissenschaft zum Grenzbegriff alles Sinnvollen, zur Idee Gottes vordringen.

Es zeigt sich uns eine positive Bestimmung des Problems der *analogia entis*. Zu Gott ist nur über das Bedingte zu gelangen. Nur bestimmte Aussa-

gen sind möglich und nur diese haben Sinn. Von Gott lässt sich andererseits nicht so wie von einem Bedingten reden, da die Idee Gottes die Absolutheit selbst bedeutet. Dies beides drückt sich nun auch in der Aussage von Gott aus, die einerseits, wie jede Aussage, eine bedingte ist, d.h. im Raum von Sinn steht, andererseits jedoch nicht von einem sinnvoll Seienden, sondern vom Absoluten an Sinn als dem alles umfassenden Ganzen zu sprechen versucht.²⁵

Die Aussage über Gott in der *analogia entis* darf nicht allein von den endlichen Aussagen her betrachtet werden, denn von dort erscheint sie als eine sinnlose Aussage, da sie sich dem endlichen Sinn negativ entzieht. Andererseits wäre überhaupt keine Aussage denkbar, die gültig sein könnte, wenn es nicht eine endliche Aussage vom Unbedingten und Unendlichen gäbe, d.h. wenn das, wovon alles abhängig sein soll, nicht wenigstens *via negationis* als Grenzproblem zugänglich wäre. Es würde notgedrungen alles zu einer relativen Aussage werden, es gäbe keine Ordnung und Struktur des Sinnvollen und letztlich auch keine objektiv Wirkliches. Selbst eine „Übereinkunft“ mehrerer Menschen, dieses oder jenes so zu bezeichnen „als ob“ es wesenhaft Wirkliches gäbe, wäre undenkbar, denn es wäre hier eine Grundlage der Verständigung als möglich angenommen, die nicht annehmbar ist, wenn man das Wissen vom Absoluten an Sinn, und zwar als ein besonderes, bestimmtes, aussagbares Wissen, leugnete. Erst dadurch ist Ordnung und Notwendigkeit, dass nicht nur jedes Sinnvolle an das Unbedingte und Absolute gebunden ist, sondern das Absolute selbst auch an sich selbst gebunden ist, d.h. dass es sich selbst über die Totalität des Sinnvollen bedingt, wie Hegel zurecht ausführt: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendendes Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt, oder Sichselbstwerden zu sein.“ (Hegel 3, 21) Das Unbedingte muss notwendig im Raum von Sinn erscheinen, und zwar als Grenze des Raumes und dies muss auch sprachlich ausdrückbar sein. Gott ist die Grenze des Aussagbaren²⁶; doch gerade dadurch ist Gott *noch* benennbar.

Es ist also nicht so, dass die Aussage in der *analogia entis* lediglich gegenüber dem Endlichen negativ ist, auch ihr Positives ist es, Grenze zu sein.

²⁵ Hans Wagner, *Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis*, München/Basel 1953.

²⁶ Erich Heintel, „Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings“: „Aus dem Gespräch nun, das der einsame Schelling mit Hegel führt, ergibt sich für ihn [...] folgendes Resultat (1). Das als ‚spekulativer Satz‘ formulierte Problem ist zuletzt unlösbar. Es zeigt sich an ihm nur die grundsätzliche Bedingtheit (Grenze) aller Prädikation.“

Erst in dieser doppelten Bezogenheit hat die Aussage über Gott ihren Sinn, der in natürlicher Weise bereits in allen Aussagen über Gott liegt. Die Rede über Gott ist immer das Bedingte begrenzend – und hat sich auch nie anders verstanden –, und diese Begrenzung erst lässt den Gesamttraum von Sinn in seiner Notwendigkeit erkennen.

Auch Kant kennt diesen abschließenden Begriff, indem er zwischen „Inbegriff der Möglichkeiten“ (dem Absoluten an Sinn) und dem „Ideal der Vernunft“ (der Idee Gottes) unterscheidet. Kant führt aus, dass der Inbegriff aller Möglichkeiten die oberste Voraussetzung für alles Denkbare sein muss, dass aber dieser Inbegriff, der vorerst lediglich Position ist, gegen die Bedingungen gehalten, deren Sinn und Realität in der gesamten Ordnung erkennen lässt, und dass dieser Inbegriff selbst auch bestimmt betrachtet werden kann: als Ideal der Vernunft. „Ob nun zwar diese Idee von dem *Inbegriffe aller Möglichkeiten* [...] in Ansehung der Prädikate, die denselben ausmachen mögen, selbst noch unbestimmt ist, und wir dadurch nichts weiter als einen Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt denken, so finden wir doch bei näherer Untersuchung, daß diese Idee, als Urbegriff, eine Menge von Prädikaten ausstoße [...] und daß sie sich bis zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe läutere, und dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande werde, [...] mithin ein *Ideal* der reinen Vernunft genannt werden muß.“ (Kant KrV A, 573f.)

Um dieses letzte in der Vernunftwissenschaft lässt sich um keinen Preis herumkommen. Dringt man nicht bis zu diesem Punkt vor, so steht alles andere in keinem Sinnzusammenhang mehr, bricht in sich zusammen, ist ein nur relativ zusammenhängendes, subjektiv Geglaubtes, und im Grunde ein Chaos an Gedanken. Es besteht ein notwendiger Fortgang zu diesem Höchsten in der Vernunft. Und jetzt beim Höchsten angelangt, gibt es keinen Unterschied mehr zwischen der Wesensstruktur der Erfahrung und der Vernunft, jene ist durch diese eingeholt worden. In der Erfahrung stehen wir unmittelbar in der Natürlichkeit unseres Wissens und der Sprache, wir benennen ein Jedes wie es uns erscheint, und wir orientierten uns in dieser Welt mit ursprünglicher Bereitschaft zu lernen und zu leben. Dieses war jedoch ungenügend in Ansehung des Dranges nach wahrhafter Erkenntnis. Es liegt die Gefahr nahe, dass dieser Drang zu einem bewussten Verhältnis zur Natürlichkeit des Wissens zu kommen, einer Abstraktion zum Opfer fällt.

Nun aber da die Vernunftwissenschaft mit ihrer Methodik die ursprüngliche Ordnung nachvollziehbar macht, ist die Erfahrung vernünftig, d.h. sich wissend geworden und die Vernunft hat sich die Erfahrung einverleibt, d.h. sie hat sich die bestimmte Inhaltlichkeit der Erfahrung angeeignet. „Durch die Natur seines Inhalts selbst also wird das Denken außer sich gezogen. Denn das ins Seyn

Uebergegangene ist nicht mehr Inhalt des bloßen Denkens – es ist zum Gegenstand eines über das bloße Denken hinausgehenden (empirischen) Erkennens geworden. Das Denken geht in jedem Punkt bis zur Coincidenz mit dem in der Erfahrung Vorhandenen. [...] Die rationale Philosophie ist also der Sache nach so wenig der Erfahrung entgegengesetzt, daß sie vielmehr, wie Kant von der Vernunft gelehrt hatte, nicht *über* die Erfahrung hinauskommt, und wo die Erfahrung ein Ende hat, da erkennt sie auch ihre *eigne* Grenze, jenes Letzt als unerkennbar stehen lassend.“ (Schelling XIII, 102)

Deshalb kann auch Aristoteles zu dem gleichen Ergebnis wie die Vernunftwissenschaft gelangen, obwohl er auf dem Wege der Abstraktion aus der Erfahrung voranschreitet und aus dem Erkannten den Begriff herauskristallisiert. Es ist ihm dies deshalb möglich, weil der Erfahrung bereits dem Keim nach dieselbe Notwendigkeit und Struktur zugrunde liegt. So erreichte auch Aristoteles das Höchste der Erkenntnis, den Grenzpunkt des Erfahrbaren. Gott, die Idee Gottes ist in dem Sinne erfahrbar, dass sie die Grenze und den Halt der Ordnung markiert. Wer nach der Ordnung alles Bedingten in ihrer Notwendigkeit fragt, kommt um die Idee Gottes nicht herum. Gott ist der höchste Gedanke, er ist die am Ende aller Vermittlung erschaute Ganzheit und Wahrheit, und wir erkennen, dass Gott eben in dieser Ganzheit, in der Vermittlung selbst sein Wesen hat. Wer aber Gott erkennt, erkennt auch Gott in allen Besonderungen, denn das ist das Wesen von allem Seienden, dass sie an der Idee Gottes teilhaben. Die Göttlichkeit ist in der ganzen Schöpfung, in jedem Geschöpf, und in allem Tun und Wollen der Geschöpfe ist etwas von diesem Göttlichen. Die Besonderungen werden nicht mehr in ihrer Besonderheit gegen das Absolute, sondern an ihrem Innesein der Idee Gottes, an ihrer Stellung im Ganzen der notwendigen Ordnung bemessen.

In geradezu poetischer Sprache hat Schelling diesen höchsten Zusammenhang von endlich Seienden und unendlich Absoluten am Ende seines Dialogs *Bruno oder Über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802) ausgesprochen: „Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzten und widersprechenden äußersten Enden der Dinge nachzuforschen; den Punkt der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte, sondern aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln, diese ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst. Diesem folgend werden wir erst in der absoluten Gleichheit des Wesens und der Form die Art erkennen, wie sowohl Endliches als Unendliches aus ihrem Inneren hervorquillt, und das eine nothwendig und ewig bei dem andern ist, und wie jener einfache Strahl, der vom Absoluten aus geht und es selbst ist, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erscheine, begreifen, die Art aber der Trennung und der

Einheit für jeden Punkt des Universums genau bestimmen, und dieses bis dahin verfolgen, wo jener absolute Einheitspunkt in die zwei relativen getrennt erscheint, und in dem einen den Quellpunkt der reellen und natürlich, in dem andern der ideellen und der göttlichen Welt erkennen, und mit jener zwar die Menschwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieser die nothwendige Gottwerdung des Menschen feiern, und indem wir auf dieser geistigen Leiter frei und ohne Widerstand auf und ab uns bewegen, [...] die Natur in Gott, Gott in der Natur sehen.“ (Schelling IV, 328f.).

Gott ist das Göttliche, das Notwendige und Logische in Allem. Gott ist somit das Allerwahrste, Allerrealste, da alles andere nur bedingt das Reale ist. Gott ist das Wirklichste, so wie es bereits Aristoteles ausdrückt, er ist reiner Actus. Die Idee Gottes ist gegenwärtig und lebendig in der gesamten Ordnung, aber nur im Menschen kommt er zu sich selbst, hier nur ist sein Offenbarwerden und seine Offenbarung. Gott ist notwendig das Wirklichste Wesen. Wer überhaupt die Ordnung der Welt erkennen will, muss auch Gott anerkennen. Ein Gottesbeweis braucht nicht eigens geführt zu werden, denn er liegt gewissermaßen in der Entwicklung der Vernunftwissenschaft selbst.²⁷ Indem wir die Natur, den Geist und deren Vermittlung erkannt und anerkannt haben, haben wir auch die Idee Gottes bejaht, und diese Bejahung, das Ja zur Welt ist das Zu-sich-Kommen Gottes, die Selbstbejahung Gottes durch seine Schöpfung. Diese Erkenntnis ist der notwendige Pantheismus aller Vernunftwissenschaft.

Gott ist in Allem, doch nur im Menschen ist die Idee Gottes bewusst. Das Tier weiß nichts von einem Gott. Die Idee Gottes ist zwar nicht der menschliche Geist allein, sie lebt in der gesamten Ordnung, wenn sie auch dort nicht das Wissen von ihrem Wirken hat. Einzig und allein im Menschen, in jenem Menschen, der sich unter die Idee Gottes als Prinzip gestellt hat, ist die Idee Gottes sich ihrer selbst bewusst. Hegel geht noch einen Schritt weiter, insofern für ihn auch alles Seiende nur Geistiges ist: „Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, – d.i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.“ (Hegel 17, 480)

²⁷ Nirgends in der Philosophie hat es durch zweieinhalb Jahrtausende so viel Übereinstimmung gegeben, wie in der Bestimmung der Idee Gottes. Gott ist das Wirklichste, er ist die Wirklichkeit selbst, er ist reiner Actus und alles andere Wirkliche ist nur durch ihn und in ihm. Wir finden von Platon und Aristoteles bis Schelling und Hegel immer wieder die gleichen Wesensbestimmungen Gottes.

Was lässt uns stutzen, dieses Höchste in der Erkenntnis in dieser letzten Konsequenz auszusprechen? Ist es Ehrfurcht vor diesem Gedanken, der den Abschluss der gesamten Vernunftwissenschaft bildet? Oder ist es Angst, bei Nennung jenes höchsten Gedankens in diesem selbst zu vergehen? Nichts soll zurückgenommen werden, was wir durch die Vernunftwissenschaft ableiten konnten, auch jenes Höchste nicht, doch die von Hegel ausgesprochene Konsequenz gilt nur dann, wenn die Vernunftwissenschaft auch die Ursache des Seins wäre oder mit umfassen könnte. Die Idee Gottes ist wahrlich das Resultat der Vernunftwissenschaft, aber mit ihr ist keineswegs die Existenz Gottes bewiesen, sondern nur seine „Idee“ ausgesprochen: Er ist dieses Höchste, wenn er *ist*, aber *dass* er *ist*, ist damit nicht erwiesen. Gerade deshalb trägt die Vernunftwissenschaft die Negativität gegenüber der Existenz in sich, insofern ist sie „negative Philosophie“. Wir sind am Ende der Vernunftwissenschaft, jedoch nicht am Ende des Philosophierens angelangt.

Würden wir uns nun mit dem Resultat der Vernunftwissenschaft begnügen, so würden wir die bereits im reinen Denken errungene Position verleugnen, und damit im Grunde der Vernunftwissenschaft den Boden rauben, auf dem allein sie zu stehen vermag. Mit der so bestimmten Idee Gottes können wir uns nicht zufrieden geben, nicht allein, weil dieser Gott nur als Idee aufscheint, als notwendige Konsequenz des Absoluten an Sinn, ohne dass die Vernunftwissenschaft hier auf eine Erfahrung verweisen könnte, dass dieser Gott auch wirklich existiert. Es ist das große Verdienst von Kant, dass er ein für alle Mal gezeigt hat, dass es keinen ontologischen Gottesbeweis der Existenz Gottes geben kann, denn *dass* Gott *ist*, lässt sich nicht aus dem *Was* seiner Idee ableiten. Kant bestätigend, führt Schelling aus: „Das positive [an Kants Kritik der rationalen Theologie] war, daß Gott nicht der zufällige, sondern der *nothwendige* Inhalt der letzten, höchsten Vernunftidee sey. [...] Dem positiven schloß sich nun aber das negative Resultat an, daß die Vernunft das wirkliche Seyn Gottes nicht zu erkennen vermöge, Gott eben bloß höchste Idee, eben darum auch immer nur *Ende* bleiben müssen, das nie zum Anfang, als zum Princip einer Wissenschaft werden könne“. (Schelling XIII, 45)

4. Die Grenzen der Vernunftwissenschaft

Wir haben im reinen Denken mit Schelling die drei Elemente des Denkens, die Sinnkonstitutiva ermitteln können und weiterhin erkannt, dass sie das, was das Seiende ist, zwar begreifen, dabei aber keineswegs die Ursache des Seins sind. Begreifend verweisen sie auf das Seiende und gerade darin, erfül-

len sie ihren Sinn. So kann das reine Denken zwar indirekt auf die Ursache des Seins hinweisen, doch diese nicht für sich selbst erkennen, da wir uns nur in den Elementen des reinen Denkens bewegen, die einerseits abhängig sind von jenem, auf das sie verwiesen, andererseits in ihrem Verweisen auch jenes nur in Abhängigkeit von sich aufzeigen können. Da wir die Strukturiertheit des konkreten Wissens nur durch die sinnkonstituierenden Elemente aufbauen können, da wir nicht aus dem Absoluten an Sinn heraustreten können, sind wir nicht über den, durch die Elemente des Denkens abgesteckten Raum hinausgelangt, sondern haben diese nur in ihrer konkreten Konstituierung von Sinn auseinanderlegen können, um das Absolute an Sinn in seiner Totalität und Ordnung zu vermitteln.

Gerade deshalb haben wir von vornherein die Vernunftwissenschaft als die negative Philosophie bezeichnet, weil sie die Ursache des Seins nicht positiv ermitteln kann. Durch die Vernunftwissenschaft wird alles konkret Wirkliche begründet in die Sinnstruktur unseres Wissens eingefügt, zugleich wird aber dadurch sichtbar, dass wir hierbei nicht an die Ursache des Seins herankommen. Was aber ist jene Ursache des Seins, die keinen Inhalt haben soll und die wir nun frei von allen inhaltlichen Sinnbestimmungen rein für sich betrachten wollen? Ist es nicht von vornherein etwas Unsinniges, was wir suchen?

Schon in der transzendentalen Reflexion des reinen Denkens stellt Schelling die Forderung auf, dass die Ursache des Seins die Sinnmöglichkeiten *ist*. Diese Forderung kann nur deshalb aufgestellt werden, da im reinen Denken – durch das zweite Element – eine Beziehung zum faktisch Seienden gesetzt ist. Indem nun in der Vernunftwissenschaft die gesamte Struktur des Wissens abgeleitet wird, indem also das Wirkliche in seiner Wesenhaftigkeit deduziert wird, bleibt nur noch die Existenz oder Ursache des Seins als unbewältigt zurück.²⁸ Die Existenz geht zwar als Gemeinte in die Vernunftwissenschaft mit ein, denn sonst wäre diese nicht die synthetische Einheit des Wissens, doch die Ursache des Seins, das Prinzip aller Existenz liegt nicht in der Synthesis und ist auch nicht durch sie erfasst.

Die Vernunftkenntnis stellt zwar die Synthesis von Denken und Erfahren dar, aber sie bringt die beiden Momente, deren Synthesis sie ist, nicht selber hervor, sondern ist auf sie angewiesen. Deshalb gibt es innerhalb der gesamten Philosophie auch drei methodisch unterschiedene Schritte. das reine Denken, die Vernunftwissenschaft oder negative Philosophie, die die Tota-

²⁸ Existenz, Ursache des Seins und Wirklichkeit werden bei Schelling synonym verwendet, all diese Bezeichnungen meinen ein Wirken und actu Tätigsein, das zwar umschrieben werden kann, dabei aber nicht in der Umschreibung aufgeht.

lität des wirklich Sinnhabenden strukturiert, und die positive Philosophie, die mit dem Unvordenklichen der Existenz beginnt. Es wurde bereits gezeigt, dass die Vernunftwissenschaft die beiden anderen Methoden und Fragestellungen nicht innerhalb ihres eigenen Bereichs bewältigen kann, da sie beide nur in sich vereint. Das eben ist ihr Wesen als konkrete Synthesis. Das, was durch beide, Denken und Erfahren, zu konkretem Sinn geworden ist, kann durch die Vernunftwissenschaft vermittelt werden, nicht aber die Konstitution des Denkens und das Erfahren des Existierens selbst. Wir müssen versuchen, uns diese Schritte gesondert bewusst zu machen, um schließlich in uns selbst Sinn und Existenz zu versöhnen.

In der Vernunftwissenschaft ist alles, was Sinn hat, in seiner Notwendigkeit vermittelt, und es lässt sich nichts denken, was notwendig sein soll oder sein könnte, das nicht innerhalb der Vernunftwissenschaft ableitbar wäre. Doch ist alles Sinnvolle in der Vernunftwissenschaft nur insoweit vermittelt, als es einen konkreten Inhalt besitzt. Das Konkrete besitzt die Vernunftwissenschaft als ein Gewusstes und Erkanntes, d.h. sie vermittelt das in unserem Bewusstsein notwendig Erscheinende und zwar mit all seinen Inhalten in ihrer notwendigen Sinnhaftigkeit. Dass das Erkannte *wirklich so ist*, ist jedoch nur in der Erfahrung belegt und letztlich durch den Akt des Erfahrens aufgenommen. Es ist der Vernunftwissenschaft nur möglich, die Notwendigkeit des bereits Gewusstes abzuleiten. Sie setzt dabei nicht nur die Inhaltlichkeit des Wissens in der ihr vorausliegenden Erfahrung voraus, sondern sie nimmt überhaupt die Gewissheit der Existenz mit auf, ohne über diese verfügen zu können.

Existenz geht nur insoweit in die Vernunftwissenschaft ein, als sie bestimmt wird, zu einem sinnbestimmten Existierenden wird. Das Existierende geht jedoch nur mit seinen Bestimmungen in die notwendige Ordnung ein, nicht mit seiner Existenz, auf welche das vernünftige Wissen nur verweist (das Verweisen ist also durchaus noch durch die Vernunft vermittelt). „Alles, was auf Existenz sich bezieht, ist mehr, als sich aus der bloßen Natur und also auch mit reiner Vernunft einsehen läßt. Ich kann mit reiner Vernunft, wie gesagt, nicht einmal die Existenz irgend einer Pflanze einsehen, die, wenn sie eine wirkliche ist, nothwendig in einem bestimmten Orte des Raums und in einem bestimmten Punkte der Zeit ist. Die Vernunft kann unter gegebenen Bedingungen wohl die *Natur* dieser Pflanze aus *sich* erkennen, aber nie ihr wirkliches, gegenwärtiges Daseyn.“ (Schelling XIII, 172)

Die Vernunft verhält sich der Existenz gegenüber immer in einer gewissen Negativität, die sich dadurch auf einen Satz bringen lässt, dass man sagt: *Wenn* dieses oder jenes existiert, *so* existiert es auf diese bestimmte Weise. Letztere hat ihren notwendigen Platz in der Vernunftordnung, aber immer unter der Voraussetzung, dass wir von wo anders her die Existenz aufge-

nommen haben. (Schelling X, 14ff.; XIII, 171) In diesem Zusammenhang verweist Schelling ausdrücklich auf Hamann, der diese Unterwerfung der Vernunft unter eine Autorität, die außer ihr liegt, Glauben genannt hat. (Schelling XIII, 172) „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Was ist gewisser als des Menschen Ende, und von welcher Wahrheit gibt es eine allgemeinere und bewährtere Erkenntnis? Niemand ist gleichwohl so klug, solche zu glauben, als der, wie Moses zu verstehen gibt, von Gott selbst gelehrt wird, zu bedenken, daß er sterben müsse. Was man glaubt, hat nicht nötig bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deswegen geglaubt zu werden.“²⁹

Hamann meint nicht irgendwelche Gegenstände, die mit ihren Bestimmungen nicht anders als mit einer unmittelbaren Aufnahme ins Bewusstsein gelangen können, da alle Bestimmungen nur durch den Geist gesetzt sind, sondern ganz eindeutig bezieht er den Glauben auf die Existenz selbst, denn diese kann nicht durch Vernunft abgeleitet und bewiesen werden, sondern nur erfahren oder geglaubt werden. Hier denken wir sofort an Kants Aussage, dass etwas notwendig so ist, und nicht anders sein kann, enthält eine Voraussetzung in sich, die, wenn sich die Vernunft auf sie richtet, nur negativ distanziert werden kann: *wenn* dieses oder jenes existiert, *dann* ist es so und nicht anders. Hier wird auf eine Autorität verwiesen, die nicht in die Notwendigkeit der Vernunft fällt, sondern die eigenständig die Existenz aufzeigt. „Es heißt also: wenn wir die Existenz eines *necessarii*, als eines solches, sollten einsehen können, so müßten wir die Existenz eines Dinges aus irgend einem Begriffe ableiten können, d.i. die *omnimodam determinationem*. Dieses ist aber der Begriff eines *realissimi*. Also müßten wir die Existenz eines *necessarii* aus dem Begriffe des *realissimi* ableiten können, welche falsch ist. Wir können nicht sagen, daß ein Wesen diejenigen Eigenschaften habe, ohne welche ich sein Dasein, als notwendig, nicht aus Begriffen erkennen würde, wengleich diese Eigenschaften nicht als konstitutive Produkte des ersten Begriffes, sondern nur als *conditio sine qua non* angenommen werden.“ (Kant, *Fortschritte A* 203)

Man soll von vornherein an die Vernunft nicht zu hohe Anforderungen stellen, um nicht in die Verlegenheit totalen Scheiterns zu kommen. Sie hat sich nicht mit dem „Dass“ als solchem und für sich zu beschäftigen, sondern nur mit den Bestimmungen, die wir diesem „Dass“ geben, wodurch uns die Welt zu einer sinnvoll struktuierten wird. Es ist uns niemals möglich, etwas

²⁹ Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, in: Johann Georg Hamann, *Entkleidung und Verklärung* (1963), 142.

Bestimmtes außerhalb der Sinnstruktur zu wissen. Von der Existenz wissen wir nichts Bestimmtes, aber von ihr wissen wir als selbst Existierende in ihr stehen und unser Denken verweist, sie bestimmend, auf sie. So ist auch bei einem bestimmt erkannten Existierenden zwischen seiner Bestimmtheit und seiner Existenz zu unterscheiden. „Zu beweisen, *daß* es existirt, kann schon darum nicht Sache der Vernunft seyn, weil bei weitem das Meiste, was sie von sich aus erkennt, in der Erfahrung *vorkommt*: für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keines Beweises, daß es existire, es ist eben darin schon als ein wirkliches Existirendes bestimmt. Also wenigstens in Bezug auf alles, was in der Erfahrung vorkommt, kann es nicht Sache der Vernunftwissenschaft sein, zu beweisen, *daß* es existirt; sie würde etwas Überflüssiges thun. *Was* existirt, oder bestimmter, was existiren werde [...] dieß ist Aufgabe der Vernunftwissenschaft, dieß läßt sich a priori einsehen, aber *daß* es existirt, folgt daraus nicht, denn es könnte ja überhaupt nichts existiren.“ (Schelling XIII, 58)

Dieses Problem tritt nicht klar für sich in Erscheinung, so lange wir uns mit der Ordnung des Sinnvollen beschäftigen, also mit den endlichen Dingen, deren Existenz wir aus Erfahrung kennen und auf die wir jederzeit verweisen können, wenn wir von etwas Bestimmten sprechen. Alles, was als Einzelnes Sinn hat, kann erfahren werden, kann durch sokratische Hebammenkunst jedem einsichtig gemacht werden, indem auf Erfahrbares und letztlich auf die Existenz dessen, wovon geredet wird, verwiesen wird. Das ganze Problem tritt mit voller Deutlichkeit erst mit der Idee Gottes zutage.

Die Idee Gottes ist das letzte Prinzip, das die Vernunftwissenschaft erreichen kann. Von ihm müsste, wenn es wirkliches Prinzip wäre, alles ableitbar sein, nicht nur den Bestimmungen nach, sondern auch der Existenz nach. Dieses kann jedoch niemals geleistet werden, denn das Existieren geht gar nicht in die vernunftlogisch-notwendige Aufeinanderfolge der Sinnstruktur ein. Die Ursache des Seins ist das Prinzip, welches alle vorhergehenden zu Voraussetzungen macht und ganz allein sich als das Prinzip des Wirklichen erweist. Doch niemals wurde in der Vernunftwissenschaft von einer realen, oder wirklichen Aufeinanderfolge gesprochen. Im Gegenteil bewegt sich die gesamte Vernunftwissenschaft, eben weil sie sich im notwendig-vernunftlogischen Raum fortentwickelt, außerhalb der Zeitlichkeit, – wenn auch der Philosophierende selbst in der Zeitlichkeit seiner menschlichen Existenz verankert ist. Die Folge der Prinzipien ist schon allein deshalb nicht als eine zeitliche und als eine wirkliche gedacht, weil alles Vorhergehende nicht sein kann ohne das Resultat der Entwicklung erst dadurch, dass dieses ist, kann auch alles Vorhergehende seinen bestimmten Platz im Raum von Sinn haben.

Gott ist uns eine notwendige Idee für die Ordnung alles Wirklichen, ja, er ist in gewisser Weise auch denkerfahrbar, so wie wir es vorher aufgezeigt

haben: als Grenze alles Sinnvollen. Nur deshalb können wir von ihm in der Vernunftwissenschaft sprechen. Gott in der Idee ist etwas Bestimmtes: er ist bestimmt als das Wirkliche schlechthin und dies ist er mit Notwendigkeit. Bereits Aristoteles hat die Idee Gottes als jenes Höchste bestimmt, für ihn ist Gott reiner Akt, in dem sich nichts Potentielles befindet, also der Akt, der nur in sich selbst bleibt, nur sich selbst denkend erfüllt. Er ist das, auf den alles zutreibt, der aber nicht Ursache der potentiell Seienden ist, da er sich mit ihnen nicht verbindet oder einlässt, der nur dadurch, dass er sich selbst denkend ist, alles zu sich hinzieht. Eine der markantesten Stellen dieser Darstellung hat Hegel in den Worten von Aristoteles (Metaphysik 1072 b 18-30) an das Ende seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gesetzt:

„Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist; und je mehr das Denken rein für sich selbst ist, desto mehr ist es Denken des Vortrefflichsten an und für sich selbst ist [...]. Wenn nun Gott immer so wohl daran ist, als wir zuweilen, so ist er bewundernswürdiger. So ist er aber daran. Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden. Denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben. Er aber ist die Wirksamkeit; die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges Leben. Wir sagen aber, daß Gott ein ewiges und das beste Leben sei. Also kommt Gott Leben und beständiges und ewiges Dasein zu. Denn das ist Gott.“ (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 496, Anm.)³⁰

Aus dieser zitierten Aussage des Aristoteles geht klar hervor, dass es sich um eine Grenzbestimmung handelt, die über Gott gemacht werden kann, ja muss, insofern sie eine Wesensbestimmung Gottes ausspricht. Es ist Gottes Wesen reine in sich bleibende Wirksamkeit zu sein. Nun aber müsste hinzugefügt werden: *wenn er ist*. Gott ist notwendig dieses Wesen, um Gott sein zu können, aber wir sagen nicht, dass er auch wirklich *ist*. Die Feststellungen, die Aristoteles an das Ende der beiden Absätze setzt, sind nicht aus dem Vorhergehenden bewiesen, sondern sind Beteuerungen, dass Gott auch wirklich so ist, sie leiten sich nicht aus der Vernunft her, sondern sind unmittelbare existentielle Bekenntnisse des Philosophen zu Gott.

Ohne diese unmittelbare Existenzbejahung, die unreflektiert lediglich zu Missverständnissen führen muss, ist diese Aussage nur die notwendige Endaussage der Vernunftwissenschaft. Die Berufung auf das Unbedingte, das der notwendige Halt für alles Bedingte sein muss. So hat es auch Fichte in seiner Spätphilosophie ausgesprochen, und auch hierin zeigt sich dasselbe notwen-

³⁰ Hier wurde wegen der besseren Übersetzung v. Friedhelm Nicolin u. Otto Pöggeler der ursprüngliche Verweis belassen.

dige Ergebnis für Vernunft und Erfahrung, nur dass Fichte das Resultat als Prinzip an den Anfang seiner Philosophie stellt³¹: „Es kann sich ihr [der *Wissenschaftslehre*] nicht verbergen Folgendes. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der tote Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern es ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem andern Sein machen; denn durch sein Sein ist alles mögliche Sein gegeben, und es kann weder in ihm, noch außer ihm ein neues Sein entstehen.“ (Fichte II, 696) Hier entwirft Fichte ein Leibnizensches Weltbild, denn da außer Gott noch Menschen als Ichheiten existieren, können diese weder Gott sein, noch nicht Gott sein. Und so ist nur eines möglich, dass sie „Schemata Gottes“ sind, insofern sie in dem, was sie sind, Gott sind. In ihrem Dasein aber, in dem Grad ihrer Verwirklichung Gottes, sind sie Endliche und nicht Gott. Jedes Ich ist Streben nach Verwirklichung des Absoluten, ohne aber eine „Wirkung Gottes“ zu sein. (Fichte II, 696) Wir sehen, wie sich in Ansehung des Gottesproblems seit Aristoteles nichts geändert hat.

Am deutlichsten und prägnantesten hat Hegel den Gedanken durchgeführt, dass die Dialektik des Begreifens sich am Ende als Gott selbst begreift. So wird seine Philosophie zu einem einzigen durchgängigen ontologischen Gottesbeweis. „Geist aber kann Gott nur heißen, insofern er als *sich* in sich selbst *mit sich vermittelnd* gewußt wird. Nur so ist er *konkret*, lebendig und Geist; das *Wissen* von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich.“ (Hegel, 8, 163ff.) Hegel kann jedoch nur deshalb so argumentieren, da ihm das Sein selbst von Anfang an nur ein Gedachtes: eine unbestimmt Bestimmtes ist und nicht die vom Denken gemeinte Existenz.

Bei Hegel wird auch deutlich, dass die Vernunftwissenschaft sich notwendig negativ gegen die Existenz verhalten muss, denn nur dadurch, dass die Existenz ins Denken aufgehoben wird, kann sich das Wesentliche als Alleiniges behaupten und von sich sagen, dass es allein Wirklichkeit ist. Dagegen wendet sich Schelling im Anschluss an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises ganz entschieden, denn der Geist umschließt nicht begreifend das Sein, sondern verweist in allen seinen Verwirklichungsformen des Begreifens auf das Sein, das Existieren, ist es aber niemals selbst. Gegen Hegels Zusammenfallenlassen der Bestimmungen des Seienden mit der Existenz und gegen die Verwechslung der Wesensbestimmungen des Seienden

³¹ Dieses unmittelbar synthetische Zusammenfügen von Sinn und Existenz im konkreten Wissen hat Fichte schon früher verleitet, das denkend existierende Ich zum Prinzip alles Wissens zu erheben. Damit wird – gewollt oder ungewollt – die Existenz als das actus-sich-Wissen unterbestimmt.

mit der Wirklichkeit selbst wendet sich bereits Kant ganz entschieden. „Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft zu dieser ihrer Absicht, nämlich sich lediglich die notwendige durchgängige Bestimmung der Dinge vorzustellen, nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäß ist, sondern nur die Idee desselben voraussetzte, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmungen die bedingte, d.i. die des Eingeschränkten abzuleiten. [...] Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.“ (Kant KrV A 577f./601)

Solange der Vernunftwissenschaft die Erfahrung einhergeht, springt die Differenz zwischen der Wesensbestimmung der Vernunft und dem Existenzbezug des Erfahrens nicht so sehr ins Auge. Aber am Ende der Vernunftwissenschaft bricht dieses völlig neue Problem auf, denn dem vernunftnotwendigen Gedanken der Idee Gottes kann keine vorliegende Erfahrung der Existenz Gottes beigelegt werden. Die Vernunftwissenschaft macht sich gleichsam selbständig und löst sich von aller Existenz, indem sie sich als ein in sich geschlossener Kreis darstellt, der mit dem Absoluten an Sinn begann und, ohne aus dem Absoluten herauszutreten, wieder zum Absoluten in bestimmter Erkenntnis zurückkehrt. Durch diese Selbständigkeit trennt sich andererseits jenes Andere des Seins negativ vom Absoluten an Sinn ab, jenes Andere, auf das Sinn immer verweist, das demnach nie in die Vermittlung eingehen kann. Dieses Andere wird uns nun frei für sich als Existenz zum Problem. Dies ist keine inhaltliche Erkenntnis, wir wissen nicht, was Existenz ist, doch *daß* Existenz *ist*, wissen wir, da wir denkend immer auf es verweisen und existierend es immer in uns tragen.

Durch diese Einsicht wird die ganze Vernunftwissenschaft in Frage gestellt, und nicht nur sie, sondern alle Philosophie, alles denkende Bemühen um die Erfassung der Welt. Denn, wenn die Philosophie nicht leistet was sie zu leisten vorgibt, wenn sie an die Existenz nicht herankommt, von der sie doch immer redet, wenn am Ende jeder sie mit den einfachsten Argumenten widerlegen kann oder gar die Philosophie Philosophie sein lässt, weil diese zwar schöne Theorien entwirft, aber keine Beziehung zur Wirklichkeit herstellen kann, dann kann sie nicht mehr als die höchste unter den Wissenschaften angesehen werden. Anstatt Trägerin der Kultur zu sein, wird sie in deren Schatten einherschleichen. „Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite wirklich der Philosophie selbst Gefahr“. (Schelling XIV, 364)

Eben weil durch die Idee Gottes die Existenzproblematik aufbricht, bemüht sich die Philosophie fast seit ihren ersten Anfängen um den Beweis der Existenz bzw. des Daseins Gottes. Die Erfahrung der Grenze des menschl-

chen Bewusstseins, der Grenze von Sinn überhaupt, kann nicht die Existenz Gottes vortäuschen, sondern eben nur die Grenze sichtbar machen, über die hinaus die Vernunft weder gelangen kann, noch wollen darf. Denn ein Gott, den man genauso gut „Grenzerfahrung“ nennen kann, wäre ein trauriger Gott. Auch wäre es eine Erkenntnis, die niemals das Wirkliche als Wirkliches garantieren könnte. Es wäre nur eine „Idee“, im geringschätzenden Wortsinn, denn wir selbst wären schon darüber hinaus, wir selbst als Existierende und Handelnde wären schon mehr als dieser Gott, den wir in Gedanken als den aus und auf sich selbst Handelnden bestimmt haben. „Denn die contemplative Wissenschaft führt nur zu dem Gott, der *Ende*, daher nicht der wirkliche ist, nur zu dem, was seinem Wesen nach Gott ist, nicht zu dem aktuellen. Bei diesem bloß idellen Gott vermöchte das Ich sich etwa dann zu beruhigen, wenn es beim beschaulichen Leben bleiben könnte. Aber eben dies ist unmöglich. Das Aufgeben des Handelns läßt sich nicht durchsetzen; es muß gehandelt werden. Sobald aber das tätige Leben wieder eintritt, die Wirklichkeit ihr Recht wieder geltend macht, reicht auch der ideelle (passive) Gott nicht mehr zu, und die vorige Verzweigung kehrt zurück. Denn der Zwiespalt ist nicht aufgehoben.“ (Schelling XI, 559f.)

Wir selbst als Handelnde und actu-Daseiende sind mehr als jener Gott, wir stehen mit anderen Menschen in einem wirklichen und nicht nur wesentlichen Verhältnis, wir erhalten von ihnen tätige Beweise ihrer Existenz. Und gerade Gott, der die Wirklichkeit selbst dem Wesen nach sein soll, müssen wir diese Existenz absprechen? Doch Leben und Wirklichkeit lassen sich nicht reduzieren, eben weil wir im Grunde immer schon in ihnen stehen. Jede Philosophie muss an der Wirklichkeit bemessen werden und deshalb kann sie nie an der Frage nach der Existenz Gottes – denn hier beginnt das allgemeine Existenzproblem – ungestraft vorübergehen. „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebendigen“ (Hamann, Schriften 528 – an Jacobi 6. Februar 1786).

Die Existenzgewissheit zu vermitteln ist die Vernunftwissenschaft nicht in der Lage und deshalb müssen wir über sie hinaus zu anderem weiter-schreiten. Dieses soll nun in einem neuen Anlauf, durch eine neue Methode versucht werden, die Schelling die „positive Philosophie“ nennt, da sie die Existenz nicht ausschließt, sondern sich die Existenz zum Prinzip macht, um so zu einer wahren Einsicht der Wirklichkeit zu gelangt. „Denn negativ ist jene [die Vernunftwissenschaft], weil es ihr nur um die Möglichkeit (das Was) zu thun ist, weil sie alles erkennt, wie es unabhängig von aller Existenz im reinen Gedanken ist [...]. Positiv dagegen ist diese; denn sie geht von der Existenz aus, von der *Existenz*, d.h. dem *actu Actus*-Seyn des in der ersten Wissenschaft als notwendig existierend im Begriff (als *natura Actus* seyend) Gefundenen.“ (Schelling XI, 563f.)

Nur, wenn es gelingt, eine Methode zu finden, die auch die Existenz Gottes – denn alle andere Existenz leitet sich von dieser her – erweislich macht, wird es uns möglich sein, die Welt nicht nur in ihrem logischen Zusammenhalt, sondern auch in ihrem wirklichen Sinn zu begreifen. Wir werden dann auch erst vom Tatsächlichen, durch Tat Gesetzen und vom wirklichen Geschehen, in der Geschichte sich Begebenden sprechen können. Da die gesamte sinnvolle Ordnung, sich nicht selbst in die Existenz gesetzt hat, sondern von Anfang an als eine gesetzte erschien, wird es uns erst in diesem letzten methodischen Schritt möglich sein, die letzte aller Fragen zu beantworten: „Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7)

III Die Existenzproblematik und die positive Philosophie

1. Die Existenzproblematik

Dadurch, dass Schelling die Vernunftwissenschaft bis an ihr Ende vorantreibt, also lediglich die ganze Entwicklung der ihr notwendigen Sinnstruktur aufzeigt, wird die Existenz, d.h. alles was ein actu-Sein, ein Wirken und Tun oder Handeln *ist*, negativ ausgegliedert. Die Existenz, das actu-Wirken ist keine inhaltliche Bestimmung, sie hat überhaupt kein Was an sich, sondern ist das reine Dass. Jede inhaltliche Aussage darüber hinaus ist schon eine Bestimmung, die durch das Denken konstituiert ist und ist an irgendeiner Stelle in der Totalität von Sinn aufzufinden. „Was also dieses beständig Wiederholte betrifft, so könnte zugegeben werden, daß alles in der logischen Idee sey, und zwar *so* sey, daß es außer ihr gar nicht sein könnte, weil das Sinnlose allerdings nirgends und nie existiren kann. Aber eben damit stellt sich auch das Logische als das bloß Negative der Existenz dar, als das, *ohne* welches nichts existiren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur *durch* dieses existirt. Es kann alles in der logischen Idee sein, ohne daß damit irgend etwas *erklärt* wäre [...]. Die ganze Welt liegt gleichsam in den Netzen des Verstandes oder der Vernunft, aber die Frage ist eben, *wie* sie in diese Netze gekommen sey“. (Schelling X, 143)

Sogar dass man Gott als die Wirklichkeit selbst bestimmt, ist – im Hinblick auf die Existenz – eine durch und durch negative Bestimmung, denn es wird dadurch nur angegeben wie Gott sein muss, *wenn er ist*. Aber ist Gott nicht von vornherein mehr als dieses Notwendige, welches er sein muss, wenn er ist. Ist Gott tatsächlich ausschließlich an die notwendige Bestimmung seines Wesens gebunden, wie es von Aristoteles bis zu Hegel nahezu alle Philosophen annahmen? ¹ Der Gott in der Vernunftwissenschaft ist eine Grenzbestimmung, die notwendig aus der Begrenzung der Endlichkeit des menschlichen Bewusstseins entstanden ist. Dies ist der Gott der Idee, der Gott der Grenze, seine Wesensbestimmung. Insbesondere gegen Hegels Ste-

¹ Dies wird besonders deutlich aus den kategorischen Versicherungen des Aristoteles, Metaphysik 1072 b 18-30: „So ist er aber daran [am Werk ...]. Denn das *ist* Gott.“ Diese Gewissheit der Existenz kann nicht aus den vorhergehenden Bestimmungen deduziert werden, sondern Aristoteles nimmt sie von irgendwoher auf, ohne darüber Rechenschaft zu geben.

henbleiben und Überhöhung dieser Vernunftbestimmung Gottes wendet sich Schelling polemisch: „Ich meine *die* Ansicht [Hegels], daß eben durch die Entwicklung des *menschlichen* Geistes, durch *sein* Fortschreiten zu immer höherer Freiheit, d.h. im Grund zu immer höherer Negativität, Gott allein verwirklicht werde, d.h. also, daß Gott außer dem menschlichen Bewußtseyn *gar nicht* da sey – der Mensch eigentlich Gott, und Gott nur der Mensch sey, was man nachher als Menschwerdung Gottes (der eine Gottwerdung des Menschen entsprach) sogar bezeichnete. Sieht man, bis zu welchem ganz haltungslosen Taumel dieses Bestreben fortgegangen ist, mit angeblich reinrationaler Philosophie sogar christliche Ideen erreichen zu wollen, so möchte man, anstatt zu sagen, die positive Philosophie setze die negative zu ihrer Begründung voraus, umgekehrt vielmehr sagen, die negative werde erst durch die positive begründet, weil sie erst durch diese ihrer Haltung gewiß und in den Stand gesetzt wird, bei sich, sich selbst gleich und in ihren naturgemäßen Grenzen bleiben.“ (Schelling XIII, 154f.)

Gegen Hegels Vereinnahmung des Positiven in die negative Vernunftwissenschaft pocht Schelling darauf, dass es über die Vernunftwissenschaft hinaus eine „positive Philosophie für das Leben“ (Schelling XIII, 155) geben müsse, die uns einen ganz anderen Zugang zur Existenz ermöglicht. Mit der Vernunftwissenschaft ist also die ganze Philosophie nicht abgeschlossen, denn „beides ist gefordert, eine Wissenschaft, die das Wesen der Dinge begreift, den Inhalt alles Seyns, und eine Wissenschaft, welche die wirkliche Existenz der Dinge erklärt“. (Schelling XIII, 95) Dieses sind nicht zwei Philosophien, sondern nur zwei von drei verschiedenen Schritten zum Ganzen an Wissen – deren erster das reine Denken ist. Auch der dritte Schritt: die positive Philosophie bedarf eines eigenen systematischen Vorgehens.

Wir scheinen am Ende der Vernunftwissenschaft auf zwei unversöhnliche Pole gestoßen zu sein: einerseits auf die Idee Gottes, die ihrem Wesen nach als die Wirklichkeit selbst bestimmt wurde, andererseits auf die faktische Existenz. Zwischen diesen Polen haben sich seit je die Argumente und Beweise für das Dasein Gottes bewegt. Es geht dabei nicht allein um den Aufweis der Existenz Gottes, sondern vor allem darum, einen Ausgangspunkt zu finden, in dem wir das wirkliche Prinzip erkennen, durch das alles Existierende bewirkt und verursacht ist und von dem her wir Erklärungen finden für das Tatsächliche und das Wirkende in der Geschichte. Beim Versuch, Sinn und Existenz zu versöhnen, wurde in der Geschichte der Philosophie einmal der Weg vom Wesen zum Sein Gottes begangen, das andere Mal der Weg vom Sein zum Wesen Gottes (Hegel 17, 407f.; Schelling X, 14; XIII, 162ff.). Der erste Weg oder Beweis, recht verstanden, ist die Vernunftwissenschaft selbst, wie er auch von Hegel mit seiner *Logik* beschritten wird. Der voll-

ständig sich-wissende Geist ist – so meint Hegel –, indem er sich begreift, sein Sein. Dieser Beweis wäre richtig, wenn die Existenz eine Bestimmung wäre, die durch das Wissen, durch die Vermittlung sich einholen ließe. Da aber das *actu Actus*-Sein, das Wirken kein Begriff ist, so erreicht dieser Beweis nicht die Existenz Gottes, sondern höchstens den sich notwendig im Sein wissenden Geist. Bereits Kant hat kritisch den Fehlerschluss des ontologischen Gottesbeweises aufgedeckt. (Kant KrV A, 599) Schelling fasst die Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises in der Descartes-Darstellung kurz zusammen: „Das vollkommenste Wesen *kann* nicht zufällig, mit hin nur nothwendig existiren (Obersatz); Gott *ist* das vollkommenste Wesen (Untersatz), also (sollte er schließen) *kann* er nur nothwendig existiren [...]; statt dessen schließt er aber: also existirt er nothwendig [...] Aus dem Ersten [...] folgt nur: also existirt er nothwendig: *wenn er existirt*, aber es folgt keineswegs, *daß* er existirt. [...Denn] Existenz drückt eben nur aus, daß das Ding, d.h. daß seine Vollkommenheiten, *sind*.“ (Schelling X, 15)

Es entgeht Schelling nicht – doch schenkt er dem zu wenig Beachtung –, dass gerade bei Descartes – wie wir es ähnlich bei Aristoteles finden – in diesem Syllogismus eine versteckte, vorausgehende existentielle Entscheidung eingeht, die aus dem umgekehrten Beweis: von der Existenz zum Wesen Gottes, stammt. Das „Ist“ im Untersatz enthält mehr als reflektiert in den Beweis eingeht: nämlich zusätzlich die Entscheidung für einen wirklich da-seienden Gott.²

Der zweite Beweis versucht den genau entgegengesetzten Weg. Er beginnt mit der Existenz – die diesmal nicht als eine Bestimmung gedacht wird, sondern vom Existierenden erfahren wird – und versucht zum vollkommenen Wesen oder der Idee Gottes zu gelangen. „Wenn irgend etwas existirt, und zum mindesten existire ich selbst, so muß auch irgend etwas sein, was nothwendig was grundlos existirt.“ (Schelling XIII, 163)

Es muss etwas gefordert werden, von dem alles Existierende seine Existenz hat, etwas, das Träger aller Dinge „ist“ (Kant KrV A, 613f.). Dieses grundlos Existierende, so folgert man weiter, kann nur das vollkommenste sein, das man sich denken kann, also ist es Gott. Auch in dieser Gedankenentwicklung ist ein Sprung. Dieser Sprung ist zwar motivlich völlig einzusehen, denn durch ihn soll eine Brücke zwischen Sinn und Existenz geschlagen werden, aber als Beweis ist er gänzlich unhaltbar. Es kann vom bewussten, unvordenklichen Sein, durch das alles Existierende bewirkt ist, nicht

² Auch hier bei Descartes – wie vorher bei Aristoteles – erscheint eine Versicherung der Existenzgewissheit bereits in der Prämisse, die von der abgeleiteten Argumentation her nicht begreifbar ist.

unmittelbar auf das vollkommenste Wesen oder die Idee Gottes geschlossen werden.

Beide Beweise bleiben im Grunde in ihrer eigenen Sphäre stecken, der ontologische beginnt mit dem Wesen und kommt nie aus Wesensbestimmungen heraus – wie an der Vernunftwissenschaft gezeigt –, der zweite beginnt mit der Existenz, die man an sich selbst erfährt, doch kommt man von dieser Erfahrung nicht zu einer notwendigen Wesensbestimmung. Die Idee Gottes („das natura Actus-Seyn“) mit der Existenz („das actu Actus-Seyn“) zu identifizieren, hieße behaupten, es gäbe eine unmittelbare Erkenntnis von einem absoluten und zugleich wirklichen Gott. Dieses „unmittelbare Wissen Gottes könnte nur ein blindes, d.h. ein nichtwissendes Wissen sein“ und Gott wäre nicht der lebendige Gott, sondern „nur das unmittelbar Seiende, er könnte nur Substanz sein“ (Schelling X, 174).

Es muss also versucht werden, dieses Problem in anderer Weise neu aufzurollen. Schelling hat die, auf das Sein Gottes zugespitzte Existenzproblematik in seiner Rede in der Berliner Akademie (17. Januar 1850): „Über die Quellen der ewigen Wahrheiten“ dargestellt. Mit den „ewigen Wahrheiten“ ist die Gesamtheit des Sinnvollen in seiner vernünftigen Ordnung angesprochen, sie sind durch sich selbst gewiss, d.h. im Absoluten an Sinn begriffen, für die Gewissheit bedürfen sie keiner weiteren Instanz. Wohl aber bleibt ungeklärt, warum überhaupt etwas ist, warum das Sinnvolle *ist, existiert*. Alles Wirkende bleibt in seinem Tun unverstanden.

Die Unversöhnlichkeit von Sinn und Existenz ist seit eh und je Problem, denn unmöglich ist es, Existenz anders, als durch Tat und Wille bewirkt, zu erfassen. Jedes noch so unbedeutende actu-Sein und Existieren eines Dinges, jede Handlung eines Menschen, dort wo sie wirklich hervortritt, ist unmöglich in einer logischen Ableitung einholbar. Actus-Actus-Seiendes ist nur wiederum auf actu-Actus-Seiendes rückführbar. Alles Existierende muss bewirkt sein, bedarf einer Ursache seines Seins. Existenz bedeutet wirkliche Tat, hervortretenden Willen, bedeutet eine actu wirkende Kraft. Umgekehrt ist es ebenso unmöglich, von der Existenz oder von einem Willen eines Wesens die ewige und notwendige Sinnstruktur abhängig machen zu wollen, denn dadurch verlöre der Sinn seine logische Haltbarkeit und wäre der Willkür ausgesetzt.

Leibniz hat – wie Schelling an ihn anknüpfend und ihn weiterführend betont –, um diesem Problem zu entkommen, zwei „Fakultäten“ in Gott angenommen: den göttlichen Verstand (Idee Gottes), von dem alle Wahrheit ist und den göttlichen Willen, durch den das Existierende existiert. Wäre auch die Wahrheit von Gottes Willen abhängig, so wäre die Gewissheit (mathematischer oder moralischer Art) nicht mehr unbedingt und stringent. „Meines

Erachtens“, sagte Leibniz in der *Theodicee*, „ist der göttliche Wille die Ursache der Wirklichkeit, der *göttliche Verstand* aber die Quelle der Möglichkeit der Dinge, *dieser* ist es, der die Wahrheit der ewigen Wahrheiten macht, ohne daß der Wille daran Theil hat. Alle Realität [...] muß auf etwas gegründet seyn, das existirt. Freilich ist wahr [...], daß auch der Gottesleugner ein vollkommener Geometer seyn kann. Aber wenn kein Gott wäre, gäbe es kein Objekt der Geometrie, und ohne Gott gäbe es nicht nur nichts, das existirt, sondern auch nichts Möglichen. Das verhindert nicht, daß die, welche von der Verbindung aller Dinge unter sich und mit Gott keine Kenntniß haben, gewisse Wissenschaften verstehen können, ohne ihre erste Quelle zu wissen, die in Gott ist.“ (Leibniz, *Theodizee* § 184, zit. bei Schelling XI, 581f.)

Hierbei bleiben jedoch zwei Fragen offen: wie ist der Verstand und wie der Wille als Quelle gedacht; und wie ist das Verhältnis zwischen Gottes Verstand und Gottes Willen denkbar, wie vereint Gott diese beiden Fakultäten in sich.³ Der Verstand (Vernunft) kann nicht die Wahrheiten in die Existenz setzen, denn solches kann durch den Willen, durch die Tat eines individuell Existierenden vollbracht werden. Wir können nicht annehmen, dass Gott durch sein Denken die Dinge oder Wahrheiten hervorruft. Dieser Gedanke würde den Willen Gottes unter den Verstand (Vernunft) subsumieren und würde letztlich, wie Schelling unterstreicht, notwendig in das unhaltbare Hegelsche System münden: „Eine große und unausweichliche Unbequemlichkeit haftet jedoch auch dieser Auskunft an. Denn wie auf der einen Seite der bloße göttliche Wille das Nothwendige und Allgemeine der Dinge nicht erklärt: so unmöglich ist es, aus reiner bloßen Vernunft das Zufällige und die Wirklichkeit der Dinge zu erklären. Es bliebe zu dem Ende nichts übrig, als anzunehmen, daß die Vernunft sich selbst untreu werde, von sich selbst abfalle, dieselbe Idee, welche erst als das vollkommenste, und dem *keine* Dialektik etwas weiteres anhaben könne, dargestellt worden, daß diese Idee, ohne irgend einen Grund dazu in sich zu haben, [...] sich in diese Welt zufälliger, der Vernunft undurchsichtiger, dem Begriff widerstrebender Dinge zerschlage.“ (Schelling XI, 584)

Es ist unmöglich, Sinn und Existenz, den Willen mit dem Verstand Gottes zusammenfallen zu lassen. Was die Vernunftwissenschaft aus dem Absoluten an Sinn entwickelt, wird weder durch sie erzeugt, noch erzeugt sie sich selbst

³ Diese Frage nach dem Zusammen von Verstand (Sinn) und Wille (Existenz) in Gott – sowie im Ich gehört zu dem Zentralproblem der Spätphilosophie Schellings. Jede heutige Auseinandersetzung mit Schelling muss von diesem Punkt anheben. Eine Widerlegung des gesamten Systems müsste gleichzeitig eine bessere Auflösung der Einheit von Sinn und Existenz in Gott erbringen.

dadurch, sondern es folgt mit logischer Notwendigkeit und ist in dieser Notwendigkeit unantastbar, denn es ist zeitlos und deshalb keinem Willen zugänglich. Dem entgegen kann alles Existierende nur durch Existierendes durch Tat und Willen erzeugt und bewirkt sein und es muss etwas geben, was Ursache des Seins ist, was das schlechthin unvordenkliche Sein ist.

Wieder taucht die Forderung auf, die Schelling bereits andeutungsweise im reinen Denken aufstellte: Gott, der wollende Gott *ist* das Absolute an Sinn. Was aber nicht bedeutet, dass Gott und das Absolute ein Einerlei ist, sondern dass Gott, der Existierende, Ursache des Absoluten an Sinn *ist*. „Dieses andere aber, das dieses, des selbst-Seyns Unfähige *ist*, dieses müßte das selbst-Seyende und zwar das im höchsten Sinn *selbst-Seyende* sein – Gott. Das reale Verhältnis also wäre, daß Gott jenes für sich selbst nicht Seyende *ist*, das nun, inwiefern es ist – nämlich auf die Weise *Ist*, wie es allein sein kann – als das ens universale, als das Wesen, in dem alle Wesen, d.h. alle Möglichkeiten sind, erscheinen wird.“ (Schelling XI, 585)

Dieser Gott muss, da er Sinnvolles in die Existenz hervorruft, selbst existierend sein, und als solcher kann er nur, um das Absolute an Sinn, das schlechthin Allgemeinste zu sein, das Individuelle schlechthin sein. Mit der Tat der Existenzsetzung des Absoluten realisiert sich Gott, man kann sagen, „daß das Individuelle sich realisiert, d.h. sich intelligibel macht, in den Kreis der Vernunft und des Erkennens eintritt, indem es sich generalisiert, indem es das allgemeine, das *alles* begreifende Wesen zu sich macht.“ (Schelling XI, 588)

Dass überhaupt etwas *ist*, ist durch diese Tat gesetzt. Diese Tat kann aber nur eine gewollte sein. In dieser Tat setzt sich das Transzendente – das für jeden Zugriff des Denkens immer ein Negativum bleibt – sich selbst in die Immanenz. Es offenbart sich dem Denken, indem es sich als das Sein des Absoluten an Sinn zeigt. „Gott enthält in sich nichts als das reine Daß des eigenen Seyns; aber dieses, daß er *Ist*, wäre keine *Wahrheit*, wenn er nicht *Etwas* wäre – Etwas freilich nicht im Sinne eines Seyenden, aber des alles Seyenden –, wenn er nicht ein Verhältnis zum Denken hätte, ein Verhältnis nicht zu einem *Begriff*, aber zum *Begriff aller Begriffe*, zur *Idee*. *Hier* ist die wahre Stelle für jene Einheit des Seins und Denkens [...]. Die Einheit, die hier gemeint ist, reicht bis zum höchsten Gegenstand; das ist also auch die letzte Grenze, ist das, *worüber man nicht hinaus kann*. In dieser Einheit aber ist die Priorität nicht auf Seiten des Denkens; das *Seyn* ist das Erste, das Denken erst das Zweite und Folgende. Es ist dieser Gegensatz zugleich der des Allgemeinen und des schlechthin Einzelnen.“ (Schelling XI, 587)

Der von Schelling hier unternommene Versuch einer Auflösung und Aussöhnung von Sinn und Existenz in Gott bedarf allerdings einer noch tieferen Grundlegung und differenzierteren Darlegung, wie in Gott Existenz, Sinn

und Vereinigung betrachtet werden müssen, und wie Gott, der freie Geist Gottes, diese drei Gestalten als einiger Gott *ist*. Diese Untersuchungen würden uns zu weit in die religionsphilosophischen Spätschriften Schellings führen, sie soll daher hier ausgeklammert bleiben.⁴

Es muss jedoch noch weiter gezeigt werden, dass das existierende und denkende Ich, der Mensch, auch in der Lage ist, die sich kundtuende, offenbarende Existenz aufzunehmen. Bisher haben wir lediglich vom Denken her – und von der aus dieser konstituierten Struktur des konkreten Wissens her – ein negatives Verhältnis zur Existenz aufgezeigt. Wenn aber tatsächlich obige Gottesdarstellung Auflösung des Existenzproblems sein soll, d.h. wenn sich tatsächlich Gott als die ermöglichende Einheit von Existenz und Sinn erweist, sich im Sinn der geschichtlichen Existenz offenbart, so muss der Mensch, der nicht fähig ist mit den Mitteln des Denkens das Transzendente abzuleiten, doch die Möglichkeit haben, den sich in der geschichtlichen Existenz offenbarenden Sinn zu erfassen. Man wird zwar nicht sagen können, dass man notwendig weiß, dass Gott das notwendig Existierende ist, aber man wird sagen können, dass Gott faktisch das notwendige Existierende ist, weil er durch seine Tat sich zu dem gemacht hat, und diese Tat, will man jenes von Gott sagen können, muss erfassbar und erfahrbar sein. Es gibt keinen anderen Zugang zur Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes, als über das Erfahren seines Wirkens.

„Aber beide Begriffe [das dem Begriff nach „nothwendig Existirende“ und das tätig „grundlos Existirende“] müssen wohl aneinandergrenzen [...]. Beide Begriffe sind demnach allerdings auch in jener wie in dieser verbunden, aber in jeder auf eine andere Weise; in der negativen [Philosophie] so, daß man sagt: das höchste Wesen, *wenn es existirt*, kann nur a priori das Seyende seyn, also es muß das nothwendig Existirende, es muß das seinem Begriff, also allem Begriff voraus *seyende* seyn. Dies ist die einzige Wahrheit, die vom ontologischen Argument übrig bleibt. In der positiven Philosophie werden sie auf *diese* Weise verbunden, daß man sagt: das notwendig Existirende [...] *ist* – nicht nothwendig, aber *faktisch* das nothwendig-existirende Wesen oder Gott; und dieß wird aposteriori auf die schon angezeigte Art bewiesen“. (Schelling XIII, 169).

⁴ *Nachträglicher Hinweis:* Hier sei auf die weitergehenden Ausführungen in meinem Buch verwiesen: Wolfdietrich Schmed-Kowarzik, *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München 2015 sowie auf den Schlussbeitrag im Anhang.

2. *Das Erfahren*

Im reinen Denken konnten wir – Schelling folgend – drei Elemente aufweisen, die zusammen Sinn konstituieren. Wir haben diese Elemente durch eine vollständige Induktion aufgefunden, jedes für sich allein ist nichts, erst zusammen ergeben sie alles an Sinn. Sie sind Möglichkeiten dafür, dass es überhaupt Wissen von Seiendem gibt. Diese Elemente zeigen eine gewisse Analogie zu den Quellen der Erkenntnis, wie sie die mittelalterliche Metaphysik dargelegt hat: Verstand, Erfahrung und Vernunft.

Diese drei Quellen der Erkenntnis sind auch der Grund dafür, dass die Philosophie erst durch drei methodisch gesonderte Schritte (das reine Denken, die reinen Möglichkeiten des Sinns; das Erfahren, den Akt des Verweizens des Denken auf Existierendes; und die Vernunftwissenschaft, die synthetische Vereinigung beider in einer konkret bestimmten Sinnordnung) die Gesamtwirklichkeit einzuholen vermag. Innerhalb jeder Methode erscheinen jene Erkenntnisquellen in jeweils verschiedener Gestalt: Unter dem Primat des Verstandes, im reinen Denken als die sinnermöglichenden Elemente, unter dem Primat der Vernunft als den Potenzen des konkret Wirklichen und in der positiven Philosophie müssen alle drei Momente unter dem Primat des Erfahrens aufscheinen.

Um dieses Erfahren methodisch einsetzen zu können, müssen wir erneut von der Gesamterfahrung ausgehen. Im reinen Denken haben wir aus ihr induktiv die notwendigen Denkelemente herauskristallisiert, in der Vernunftwissenschaft haben wir die Sprache als grundlegende Ordnung erkannt, die alle Erfahrung strukturiert. Wiederum mit der Gesamterfahrung beginnend kommt uns nun die bereits erkannte Ordnung zunutze, indem wir zunächst das Erfahren, wie es sich im konkreten Wissen darstellt, untersuchen können. Das Erfahren als konkrete Potenz ist der Existenzaufweis für alles uns existierend Gegenüberstehende. Das Existierende kann zwar vom Denken her in seinen Bestimmungen abgeleitet werden, d.h. wir erkennen, dass es der Verstand ist, der die konkrete Inhaltlichkeit des Wissens konstituiert, aber es ist nicht möglich das Dasein, die Existenz des Existierenden, zu deduzieren – wie bereits Kant ausführte: „Denn man kann von einem Gegenstande und dessen Dasein auf das Dasein des anderen, oder seine Art zu existieren, durch bloße Begriffe dieser Dinge gar nicht kommen, man mag dieselben zergliedern wie man wolle. Was bleibt uns nun übrig? Die Möglichkeit der Erfahrung, als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können, wenn ihre Vorstellung für uns objektive Realität haben soll.“ (Kant KrV A, 217)

Dass etwas wirklich da ist, lässt sich nur actu erfahrend aufweisen. Darin erst besteht Seinsgewissheit, dass einerseits das Denken und Wissen auf die

Existenz verweisend bezogen ist und andererseits das Existierende sich dem Denken zeigt. Das Existierende affiziert das Denken, nicht mit seinen Bestimmungen, wohl aber dadurch, dass es als existierend dem existierenden Denken bemerkbar wird. Bereits Kant hat diesen Gedanken – vor allem im *Opus postumum* – ausgesprochen. Es ist dieses Erfahren kein einseitiger Akt von Seiten der Existenz her auf eine reine Passivität des Denkens bezogen, denn das Denken muss sich in einem geistigen Akt meinend dem Seienden zuwenden, damit Existenz sich zeigen kann. Wir können dies auch noch an Parallelerscheinungen im konkreten Wissen aufzeigen, und zwar an den Stellen, wo das Element des reinen Aktes konkret konstituierend geworden ist. So ist ganz allgemein im Sich-selbst-Wollen des Ich von Anfang an die eigene Existenz des Ich jenes, was das Denken durch beständige Selbstbestimmung erreichen will, auf das es immer verweist und damit Sinn konstituiert, während die Existenz sein eigenes Denken affizierend ist – wie es Kant, Fichte und der junge Schelling verschiedentlich dargestellt haben.

Im Besonderen sind alle Akte des Ich, die sich auf die Mitmenschen richten – und hier wiederum besonders die auf das Du bezogene geistige Handlung –, solche verweisende und Existenz aufnehmende Erfahrungen. Der Mensch begegnet einem Du durch den Akt des Fragens, immer schon eine Erwiderung erwartend. Auch das Du wirkt auf das Ich, affiziert es. Dazu muss im Ich die Möglichkeit bestehen, jenes Tätigsein des anderen und überhaupt Existenz erfahren zu können. Nur ein actu Tätiges kann erfahren werden. „Es ist leicht einzusehen: nur Entschluß und That können eine eigentliche Erfahrung *begründen*. Denn wenn z.B. in der Geometrie Erfahrung keinen Platz hat, so ist dieß eben darum, weil hier alles durch reines Denken vollbracht werden kann, weil hier kein *Geschehen* vorauszusetzen ist. Umgekehrt, alles, was nicht durch reines Denken zu Stande zu bringen ist, d.h. worin ich *Erfahrung* zulasse, muß ein durch freie That Begründetes seyn. Die Meinung, das, was Ursache alles Erfahrungsmäßigen ist, könne selbst nicht mehr ein solches, sondern nur ein Abstraktes [...] seyn, war die Hauptveranlassung, z.B. Gott, sofern er als letzte Ursache alles empirischen Seyns gedacht wird, so fern als möglich von allem Empirischen, z.B. allem Menschlichen, zu denken.“ (Schelling XIII, 114)

Wir sehen also, dass das Erfahren, befreit von allen Theorien des Empirismus (im schlechten Sinn), ein Akt des Denkens ist, der sich auf actu Seiendes richtet. In dem Wirken des Denkens auf anderes hin liegt die Bereitschaft, das andere gleichfalls als Wirkendes anzuerkennen und dadurch sich ihm gegenüber zu öffnen, was keinesfalls als Passivität ausgelegt werden darf. In ihrem Kampf gegen den (schlechten) Empirismus ist die deutsche Philosophie über das Ziel hinausgeschossen, sie hat auch das Positive der

Erfahrung und des Erfahrens verdammt, weil Empiriker eine unhaltbare Theorie über die Erfahrung aufgestellt haben. Kant hat bereits vor Schelling, allerdings nur auf die sinnliche Erkenntnis beschränkt, jenes Positive der Erfahrung erkannt und ausgesprochen, dass es sich hierbei um eine Affektion des Existierenden handelt, so dass Erfahrung und Existenz nie voneinander zu trennen sind. Darauf greift Schelling in seiner Spätphilosophie wieder ausdrücklich zurück. „Es gibt selbst einen höheren und niedereren Begriff des Empirismus. Denn, wenn das Höchste, wozu gewiß nach allgemeiner Übereinstimmung selbst der bis jetzt anders Denkenden, die Philosophie gelangen kann, eben dieses seyn würde, die Welt als frei Hervorgebrachtes und Erschaffenes zu begreifen, so wäre demnach Philosophie in Ansehung der Hauptsache, die sie erreichen kann, oder sie würde, gerade indem sie ihr höchstes Ziel erreicht, Erfahrungswissenschaft, ich will nicht sagen im formellen, aber doch im materiellen Sinn, nämlich, daß ihr Höchstes selbst ein seiner Natur nach Erfahrungsmäßiges wäre.“ (Schelling X, 199)

Was ist nun tatsächlich das, was wir von den Mitmenschen erfahren? Letztlich doch nur ihre bestimmte Existenz, ihr Dasein. Wir erfahren von ihrer Existenz durch ihre Wirkungen auf uns. Und ebenso erfahren wir im gegenwärtigen geschichtlichen Geschehen das Aktiv-Sein unserer Mitmenschen. Dadurch erst ist Geschichte, dass wir selbst und andere in ihr tätig sind. Erfahren können wir also nur Existierendes, Lebendiges, Wirkendes, somit nur einzelnes und Individuelles, das sich *actu* tätig äußert – während das Denken mit seinen allgemeinen Bestimmungen jenes einzelne und Individuelle einzufangen und einzuordnen trachtet.

Bisher haben wir in den vorausgehenden Betrachtungen das Erfahren nur unter dem Primat der Vernunft betrachtet, d.h. wie es sich im konkreten Wissen zeigt. Wir wollen nun bei dem neuen methodischen Schritt nicht mit einer konkret bestimmten Erfahrungsweise, die sich auf ein einzelnes Existierendes richtet, beginnen, sondern mit der Erfahrung schlechthin. Wir wollen versuchen – unter das Primat des Erfahrens gestellt –, eine Brücke zu finden zwischen Sinn und Existenz, die nach der ausgeführten Vernunftwissenschaft unüberbrückbar auseinanderklaffen.⁵

Energisch wehrt Schelling alle Theosophie ab, die versucht, Gott in einem bestimmten Akt erfahrbar machen zu können. Erfahren schlechthin kann sich nur auf die bestimmungslose „unvordenkliche Existenz“, ihr Existieren

⁵ In der existentiellen Entscheidung unterstellt sich die Sinnhaftigkeit des Denkens der Existenz – zunächst natürlich nur der eigenen Existenz, die die Sinnhaftigkeit in *actu ist*. Aber damit ist im Grunde schon eine Unterordnung unter und eine Eröffnung für alle Existenz, für alles tatsächliche Wirken, geleistet.

richten. Alle bestimmten Einzelerfahrungen können sich auch nur auf ein bestimmt Einzelnes innerhalb der Vernunftordnung richten, sie können vielleicht ein bestimmtes Existierendes aufweisen, niemals aber begrifflich machen, warum überhaupt Existenz ist. Das Erfahren schlechthin ist jener ursprüngliche Akt des Denkens, in dem dieses meinent auf Existierendes bezieht und damit diesem zugesteht, das unvordenklich Vorausliegende zu sein. „Die Vernunft am Ende der negativen Philosophie außer sich gesetzt, gleichsam betroffen, weil sie sieht, daß sie in dieser Philosophie ihren *wahren* Inhalt nicht als einen wirklichen besitzen kann, entschließt sich vom Seyn vor allem Denken auszugehen. Sie unterwirft sich diesem aber nur, um sich unmittelbar gegen dasselbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, *was* das unvordenkliche Seyende ist, denn sie hat in ihm zunächst und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Existiren selbst“. (Schelling XIV, 345)

Die Hoffnung, die wir am Ende der Vernunftwissenschaft auf die Erfahrung setzen, ist hervorgerufen durch die Betroffenheit über unser Unvermögen mit der logischen Sinnstruktur alles Wirklichen die Wirklichkeit selbst erfassen zu können. Die Vernunft gerät – wie Schelling sagt – in „Ekstase“, sie gerät außer sich, weil sie die Wirklichkeit nicht begreifen kann. Darin liegt zwar auch etwas Positives, denn die Vernunftwissenschaft ist dadurch frei von jeder existentiellen, oder gar subjektiven Beziehung zu irgendetwas Bestimmten, und darin liegt die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften begründet. (Schelling X, 216) Die Vernunftwissenschaft hat den Weg bereitet für die positive Philosophie, die mit einer freien Tat und existentiellen Entscheidung beginnt. Diese bewusste freie Entscheidung für das unvordenkliche Sein ist im Grunde das Ursprünglichste, das all unserem Tun zugrunde liegt, deshalb gerade durfte sie nicht unvermittelt und unbewusst an den Anfang der Philosophie gestellt werden, wie es etwa Fichte und Hegel getan haben. Am Anfang der Vernunftwissenschaft muss von einer vernunftlogischen Entwicklung gesprochen werden. Man kann die Vernunftordnung nicht auf Einzelerfahrung oder auf freie Entscheidungen aufbauen.

Mit dem Bewusstsein der eigenen Existenz, des eigenen Wirkens ist unmittelbar ein Verweisen auf eine unvordenkliche Existenz verbunden – so wie Descartes nicht bei der Gewissheit des „Ich bin“ oder „*cogitans sum*“ stehen bleibt, sondern daraus unmittelbar die Existenz Gottes folgen lässt.⁶ In dem Verweisen kann allerdings nicht enthalten sein, dass die unvordenkliche Existenz Gott ist, jedoch dass ein notwendig unvordenklich Existierendes *ist*, das ist eine Wahrheit, die keines Beweises bedarf, wenn man sich einmal seiner eigenen Existenz und damit seiner Abhängigkeit von aller Existenz be-

⁶ René Descartes, *Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie*, 66.

wusst geworden ist. „Es ist etwas überaus Merkwürdiges, daß, wenn man voraussetzt, etwas existiere, man der Folgerung nicht Umgang haben kann, daß auch irgend etwas notwendigerweise existiere.“ (Kant KrV A, 615)

Diese Einsicht in das eigene Existieren in der Totalität des Existierens ist nicht dasselbe, wie die Erkenntnis der Endlichkeit des Menschen, denn der Gedanke der Endlichkeit ist vermittelt durch Wesensbestimmungen, während in der Existenz Erfahrung überhaupt noch nicht vom Wesen gesprochen werden kann, sondern lediglich von jenem, was unmittelbar durch die eigene Wirksamkeit und eigene Existenz erfahren wird: dem unvordenklichen Existieren anzugehören.

Das unmittelbar im Sein und Leben des einzelnen Menschen mitbegriffene Erfahren des unvordenklichen Existieren – die Abhängigkeit der eigenen Existenz von dem Unvordenklichen in dem alle Existenz ist –, soll aber nicht bloß unmittelbar bleiben. Die Einsicht, dass wir existierend immer mit aller Existenz ursprünglich verknüpft sind, soll nun in einer freien und bewussten existentiellen Entscheidung zum Ausgangspunkt des dritten methodischen Schrittes in der Philosophie werden. Durch einen freien Akt setzt der denkende, existierende Mensch das unvordenkliche der Existenz an den Anfang, macht es zum einzig wirklichen Prinzip. War es uns vorher unmöglich, vom Denken aus die Existenz in den Griff zu bekommen, so versuchen wir nun jene unerreichbare Existenz zum Prinzip zu erheben.

Dieser Akt ist nur das erste, mit der unvordenklichen Existenz können wir nur beginnen, es ist uns für alles Folgende Ausgangspunkt. Es ist das Existieren, das vor allem Denken ist, das nie in das Denken eingeholt werden kann. Wo immer sich unser Denken dem Sein nähert, ist es unvordenklich schon da. Das Denken hört in und mit diesem ursprünglichen Erfahren nicht auf, sondern ist nur unter den Primat des Erfahrens gestellt. Denken, Erfahren und Synthesis sind selbst wieder Momente unter dem Primat des Erfahrens, und mit ihnen versucht das denkend Existierende die sich ihm offenbarende und offenbarwerdende Existenz zu bewältigen.

Das Sein ist nur Ausgangspunkt, niemals kann zugegeben werden, dass bei ihm stehen geblieben werden kann. Die Philosophie will den Sinn der Existenz, in die wir gestellt sind, erfassen, will begreifen, *was* das Sein ist. In der Tat stellt sich der Mensch nur unter diese unvordenkliche Existenz, um zu erfahren, was es *ist*. Mit allen seinen Kräften: Denken, Erfahren und Begreifen wirkt der Mensch und versucht zu erkennen, was das Existieren ist, dem er zugehört, und gerade dadurch fügt er sich diesem ein. „Unser Ausgangspunkt ist das allem Denken zuvor, das unbedingt Existierende. Die Aufgabe ist, in diesem allein Vorausgegebenen, dem unbedingten Seyn oder Existieren (denn eigentlich nur dieses sehen wir im Anfang, das *Was* in ihm ist

uns noch verborgen), unsere Aufgabe ist, eben in jenem allein Vorausgegebenen die eigentliche Monas, d.h. das Bleibende, das über allem stehende Prinzip zu finden; denn ob dieses schon mit dem allem Denken vorausgehenden Seyn, das wir das unvordenkliche Seyn nennen wollen, ob also die Monas schon mit dem unvordenklichen Seyn gefunden sei, *ist* eben die Frage. [...] Wir müssen von ihm hinweg-, von dem unvordenklichen Seyn loskommen, um zur *Idee* zu gelangen.“ (Schelling XIV, 337)

Wenn wir uns in einer existentiellen Entscheidung, die uns bewusst ist, unter das unvordenkliche Sein stellen, unter dem wir auf natürliche Weise von je unmittelbar stehen, so tun wir es nicht deshalb, weil wir irgendetwas des vorher in der Philosophie Abgeleiteten außer Kraft setzen wollen, um die Vernunft in ihrer Ordnung oder den Verstand mit seinen Denkmöglichkeiten verdrängen zu wollen, sondern um sie unter ein Prinzip zu stellen, das die Erkenntnis der Gesamtwirklichkeit ermöglicht. Wir stellen all unser Wirken, all unser Wollen in den Dienst der Wirklichkeit selbst. Obwohl sich die positive Philosophie dem unvordenklichen Sein als ihrem Ausgangspunkt unterstellt, fühlt sie sich doch nicht „dem Leben und seiner ungeheuren Realität gegenüber ohnmächtig“, vielmehr ist sie es, die „ihre Kraft aus der Wirklichkeit selbst nimmt, und darum auch selbst wieder Wirkendes und Dauerndes hervorbringt“. (Schelling XIII, 11)⁷.

Ist einmal durch das Erfahren schlechthin die Möglichkeit eingesehen, dass Existenz sich zeigen kann, so ist auch für alles einzelne und bestimmte Erfahren ein Weg sichtbar gemacht, d.h. wir verstehen, dass alles Existierende, actu-Wirkende in seinem Wirken erfahren werden kann. Hier eröffnet sich zum ersten Mal ein Blick in die wirkliche Geschichte, denn was in der Vernunftwissenschaft als Geschichte aufscheint, ist nur die allgemeine Wesenhaftigkeit der Geschichte. (Schelling XI, 541) Negativ ist diese Wesenserkenntnis deshalb, weil nur aufgezeigt wird, unter welchen Bedingungen der wollende, handelnde Mensch notwendig steht, wenn er geschichtlich existiert, wenn er sich in der Geschichte verwirklichen will. Jeder Mensch steht in gleicher Weise unter den Bedingungen der Geschichtlichkeit. Nun eröffnet

⁷ Die existentielle Entscheidung geschieht unbewusst in jeder Handlung des Menschen, wodurch der Mensch immer schon als existierend in der wirklichen Geschichte steht. Bewusst wird sie durch Unterordnung des Willens des Ich unter den Willen Gottes, d.h. sich in der wirklichen Geschichte zu verwirklichen, aber nicht um seiner selbst willen, sondern unter Bejahung der Wirklichkeit selbst. In der negativen Philosophie konnte nur von der Sinnhaftigkeit des Handelns gesprochen werden. In der positiven Philosophie setzt sich der wirklich existierende = in actu handelnde Mensch in bewusster Tat für die Verwirklichung des Guten ein. Vgl. Walther Schmied-Kowarzik: „Gotteserlebnis und Welterkenntnis“ (1918).

sich jedoch der Blick für das je eigene existentielle Geschichtlichsein, für das, wofür wir je selber in die Geschichte einzustehen haben. Wenn wir unter dem Prinzip des unvordenklichen Seins stehen, d.h. Existenz mit allen unseren Kräften erfassen wollen, werden wir selbst offen sein, auf ihre Antworten zu hören. So wird in allen Bereichen das Existierende und Geschichtliche uns zur Antwort auf unsere Frage, was der Sinn der unvordenklichen Existenz sei?

3. Die Offenbarung

Es ist uns nicht allein um das unvordenkliche Sein zu tun, bei dem wir nicht stehen bleiben wollen, sondern es geht uns letztlich um die Versöhnung von Existenz und Sinn, die Zusammendenkbarkeit des unvordenklichen Seins und der Idee Gottes. Nur wenn es gelingt, die beiden Pole zu vereinen, ist es auch gerechtfertigt, alles Existieren mit der Sinnstruktur in Zusammenhang zu bringen; dann erst wird man das durch die Vernunft erkannte als Wirklichkeit an sich begreifen können.

In der Vernunftwissenschaft sprachen wir – mit Schelling – vom Geist, der seine freie Tathandlung ist. Es ist kein Seiendes, keine Tatsache. Das „Ich bin Ich“ ist oberstes Prinzip alles Wissens, denn alles Wissen hat das Selbstbewusstsein zur obersten Grundlage. Das Ich weiß sich als Prinzip alles Wissens, denn nichts kann es für das Ich geben, das nicht durch geistige Tätigkeit ins Bewusstsein gesetzt wurde. Das Ich, das auf die höchste Stufe seines Selbstwissens gelangt ist, das Geist geworden ist, weiß sich absolut frei, denn es begreift sich als Urheber und Schöpfer seiner Welt des Wissens.

Von diesem Ich wird nun gefordert, dass es sich freiwillig dem Sein unterstelle, dass es das Sein zu einem Prinzip über sich selbst hinaus erhebe. Jedoch wird dies nicht ohne Grund gefordert. Das Ich, zum alleinigen Prinzip erhoben, scheiterte an der Existenz. Der Geist, der alles Bestimmte aus sich und durch sich hervorbringt und sich in dieser seiner Selbsterzeugung weiß, steht jeder wirklichen Existenz und jedem tatsächlichen Geschehen, nicht nur machtlos, sondern sogar fassungslos gegenüber. Versucht er trotzdem das Sein in seine Immanenz einzubeziehen, sie als eine Bestimmung zu setzen, so bleibt dieses ihm ein Negativum, ein Unausdenkliches.

Der Mensch aber, der immer schon in der Wirklichkeit selbst steht, kann sich damit nicht zufrieden geben, er will, wenn er sich schon freiwillig und bewusst unterordnet, jenes, dem er sich unterstellt, als den „Herrn des Seins“ erkennen, durch den die gesamte *wirkliche* Welt gehalten und getragen wird.

Und dieses kann letztlich nur ein wirklicher, persönlicher Gott sein. „Denn nun erkennt das Ich erst die Kluft, welche zwischen ihm und Gott ist, erkennt, wie *allem* sittlichen Handeln [wenn es nur durch die Vernunft vermittelt ist] der Abfall von Gott, das außer-Gott-Seyn zu Grunde liegt und es zweifelhaft macht [...]. Darum verlangt es nun nach Gott selbst. *Ihn* [...] will es haben, den Gott, der handelt, bei dem eine Vorsehung ist, der *als ein selbst tatsächlicher dem Tatsächlichen des Abfalls entgegentreten* kann, kurz der **Herr** des Seyns ist.“ (Schelling XI, 566) Erlangt das Ich die Gewissheit des sich offenbarenden Gottes, so kann es „auch alles andere Seyn, als von jenem ersten Daß abgeleitet, in seiner *Existenz*“ erfassen und damit die Wirklichkeit selbst erfassen. (Schelling XI, 564)

Auch in Kants Überschreiten von der theoretischen zur praktischen Philosophie handelt es sich um eine existentielle Entscheidung des Individuums (Kant, *Fortschritte* A, 135)⁸, aber es gelingt von den dort angegebenen Prinzipien weder zu einer positiven Erkenntnis Gottes noch zu der Wirklichkeit fortzuschreiten, da sie nur ein Praktischwerden des Ich fordern. Von sich aus und auf die ihr eigenen Prinzipien sich stützend, vermag die Vernunft nicht zur Erfassung der Wirklichkeit in ihrem actu-Sein vorzudringen. Für das Ich, das nur sich als Ich will – nur in der Welt seines Wissens bleibt –, das sich also niemals der Existenz unterordnen will, bleibt Gott eine negative Transzendenz. Ohne sich für die Bereitschaft, Gott aufzunehmen entschieden zu haben, ist eine Erkenntnis des wirklichen Gottes, der sich in der Geschichte offenbart, nicht möglich. „Kant verbietet der Metaphysik die Transszendenz, aber er verbietet sie nur der dogmatisierenden Vernunft, d.h. der Vernunft, die von *sich* aus durch Schlüsse zur Existenz gelangen will [...]. Indeß allerdings kann [...] die Vernunft jenes *bloß Seyende (haplos On)* absolut *außer* sich setzen, gerade nur, weil in ihm nichts von einem Begriffe, weil es das allem Begriff Entgegengesetzte ist; aber sie setzt es doch nur in der Absicht, das, was außer und über der Vernunft ist, wieder zum Inhalte der Vernunft zu machen: dies wird es eben, indem es a posteriori Gott ist (als Gott erkannt wird). Sie setzt das begrifflose Seyn, um von ihm zum Begriff zu gelangen, sie setzt das Transszendente, um es in das absolut Immanente zu verwandeln, und um dieses *absolut* Immanente zugleich als ein Existierendes zu haben, was nur auf diesem Wege möglich ist, denn das absolut Immanente hat sie ja

⁸ Vgl. Walther Schmied-Kowarzik, „Immanuel Kant“. Auch Kant kennt über die reine theoretische Philosophie hinaus noch einen Fortgang, in einer Entscheidung für das Sittengesetz. Es bliebe zu untersuchen, ob es sich hierbei um eine ähnliche Wendung wie später bei Schelling handelt.

auch schon in der negativen Philosophie, aber nicht als ein Existierendes.“ (Schelling XIII, 170)⁹

Durch den Akte, mit dem das Ich sich dem unvordenklichen Sein unterstellt, um in ihm Gott zu erfahren, einem Akt, der immer wieder erneuert werden muss, d.h. ein beständiges Sich-Öffnen sein muss, wird die erste Tathandlung des Ich – das Selbstbewusstsein – zurückgenommen, genauer in einen größeren Zusammenhang aufgenommen. Mit dem „Ich bin Ich“ der Tathandlung ist nicht nur das Selbstbewusstsein gesetzt, sondern auch der ganze völlig immanente Raum des Wissens. Unter dem Prinzip der Tathandlung des Ich *erscheint* alles wie es durch das Ich ins Bewusstsein gesetzt wird. Es kann nichts für das Ich geben – wie Fichte gezeigt hat – was nicht durch geistige Akte des Ich selbst entstanden ist. Mit diesem oder unter diesem Prinzip sind alle Willensakte des Ich begriffen, die es sich selbst gibt, um Ich, d.h. sich wissender Geist zu werden. Alle wesentlichen Handlungen, – wie sie in der Vernunftwissenschaft ableitbar sind – die auf die Erkenntnis der Welt, das Zusammenleben der Menschen auf das Überleben des Geistes in der Geschichte gerichtet sind, d.h. alle Ideale des menschlichen Geistes, haben nur ein gemeinsames Ziel: die Tathandlung des „Ich bin Ich“ zu vollenden. Das Ich will sich als Geist bewusst einholen, es will die ganze Immanenz seines Wissens und Bewusstseins, dessen Prinzip es selbst ist, um so seiner Endlichkeit zu entgehen. Dort, wo das Ich sich als Geist begreift, wo es Bewusstsein des Weltgeistes geworden ist, erfasst sich das Ich in seiner höchsten Freiheit und Einzigartigkeit. Hier aber liegt zugleich der gottferne Punkt menschlichen Wirkens und es zeigt sich dieses Prinzip der Tathandlung in seiner ganzen Gegengöttlichkeit.

Niemals vermag das Ich auf irgendeines seiner erstrebten Ideale Verzicht zu leisten. Niemals können wir unser Wollen: Geist zu sein, außer Kraft setzen. Wenn hierin, wie Schelling es andeutet, die Erbsünde liegt, so bedeutet dies, dass wir niemals auf die Möglichkeit und die Freiheit erbsündig zu sein,

⁹ Mit Recht hebt Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* diese Stelle als den Kernpunkt der Spätphilosophie Schellings heraus, denn hierin spricht sich wahrlich eine Vollendung des Idealismus aus, doch in dieser Vollendung, brechen zugleich die Schranken des Idealismus auf. Hier liegt die Unterscheidung zur Spätphilosophie Fichtes. Auch Fichte gelangt zu jener Transzendenz, die im Begriff Gott zur Immanenz wird, aber diese ist, trotz aller beigelegten Prädikate, wie „lauter Leben“, „Agilität“, „Wirksamkeit“ wiederum nur eine Grenzposition. Allem Idealismus bleibt die Existenz, das in actu Hervortreten und Wirken, welches keine Bestimmung ist, die mit der Vernunft nicht zu bergen ist, letztlich ein Rätsel, ein Geheimnis, oder gar ein Nichts. Allein Schelling ist es in der neueren Philosophie gelungen, bis zu dem Existenzgedanken durchzustoßen, ohne auf die Vernunftwissenschaft zu verzichten, ohne die Sinnproblematik zu unterbieten.

verzichten werden. Darin liegt die „tragische Würde des Prometheus“, des Rebellen wider Gott, des Urbildes des Menschen (Schelling XI, 485), denn in Ewigkeit und selbst in der Stellungnahme gegen Gott, werden wir nie unser Menschsein aufgeben, werden wir nie mit der Verwirklichung unserer selbst und unseres Geschlechts aufhören.

Es muss also möglich sein, dass die Unterordnung des Ich unter das unvordenkliche Sein mit der Tathandlung des Geistes zusammen besteht, ohne diese außer Kraft zu setzen. Die Tat der Unterordnung geschieht nicht irgendwann und irgendwo, sondern kann einzig und allein aus einem frei sich wissenden Ich erwachsen. Es muss eine freie Tat sein, die sich der Konsequenzen ihres Tuns bewusst ist. Nur das freie Ich kann sich entschließen, sich freiwillig dem unvordenklichen Sein unterzuordnen, um durch diese Tat Gott zu erfahren und von ihm her den gesamten Raum der Wirklichkeit. Kant hat mit Recht gezeigt, dass wir nur eine Welt der Erscheinung konstituieren, denn es fehlt uns das *wirkliche* Prinzip, durch das wir nicht nur wissen, dass die uns erscheinende Welt *so* ist, wie wir sie bestimmen, sondern auch die Welt wirklich *so ist*, wie wir sie bestimmen.¹⁰ Hier erst tut sich für uns die existierende und wirkliche Welt auf, d.h. von dem wirklichen Prinzip aus wird es der Philosophie ermöglicht, die Wirklichkeit selbst zu verstehen, das Existieren als ein Wirken Gottes einzusehen. „Wir erkennen nichts, als was in der Erfahrung ist, sagt Kant. Ganz richtig; aber das in der Erfahrung allein Seyende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung.“ (Schelling VII, 245)

Die Erkenntnis Gottes ist eine nie abgeschlossene, sie geht durch die gesamte Wirklichkeit und die gesamte Geschichte (Schelling XI, 571; XIII, 131). Die Erkenntnis Gottes ist eine immer lebendige und werdende und sie wird nie an ein Ende gelangen können, solange es das fragende Geschöpf des Menschen gibt. In dieser Wirklichkeit und Geschichtlichkeit gibt der Mensch nicht seine Ideale der Selbstverwirklichung auf, nicht dieses ist mit der Unterordnung angestrebt und gefordert, aber er stellt seine Ideale unter das Prinzip der Wirklichkeit. Jeder Idealismus und Fanatismus wird gebrochen, um sich – befreit von Selbstherrlichkeit und Engstirnigkeit –im steten Bemühen und Streben in der wirklichen Geschichte und vor Gottes Wirklichkeit zu bewähren.

Seiner Natur und seinem Wesen nach ist der Mensch das „gottsetzende Bewusstsein“. Er ist dies vor jeder Tathandlung, rein in seinem natürlichen

¹⁰ Walther Schmied-Kowarzik: *Zeit und Raum* (1908). Mit den Kantischen Anschauungsformen Raum und Zeit ist ein wichtiges Problem angesprochen, aber Raum und Zeit sind damit bei weitem noch nicht endgültig umrissen. Es sei hier nur an Newton erinnert, der Raum und Zeit als die Erkenntnisformen Gottes bezeichnet.

Wesen, weil das menschliche Denken, noch bevor es wirklich konkret bestimmend wird, mit seinen drei Sinnelementen ursprünglich auf die eine und unerreichbare Ursache des Seins verweisend ist. Dem menschlichen Bewusstsein steht somit unmittelbar ein unvordenkliches Sein gegenüber, dem es bestimmend hervortretend Namen und Bilder einer bestimmten Gottheit geben mag, das es im Grunde niemals verleugnen, oder von dem es nie loskommen kann. „Jenseits des ersten wirklichen Bewußtseyns ist aber nichts mehr zu denken, als der Mensch, oder das Bewußtseyn in *seiner reinen Substanz* vor allem *wirklichen* Bewußtseyn, wo der Mensch nicht Bewußtseyn von *sich* ist (denn dieß wäre ohne ein Bewußtwerden, d.h. ohne einen Actus, nicht denkbar), also da er doch Bewußtseyn von *etwas* sein muß, nur Bewußtseyn von Gott seyn kann, nicht mit einem Actus, also z.B. mit einem Wissen oder Wollen, verbundenes, also rein substantielles Bewußtseyn von Gott.“ (Schelling XI, 185)

Das Streben des erkennenden und handelnden Menschen führt notwendigerweise immer weiter vom gottsetzenden Bewusstsein weg, immer mehr fühlt sich der Mensch in seinen Erkenntnissen als Herr dieser Welt, wird der Welt durch sein Wissen mächtig. Mit der bewussten Tathandlung des Ich, der Selbstherrlichkeit des menschlichen Geistes ist die Freiheit des Menschen, sich auch gegen Gott stellen zu können, als möglich sichtbar geworden, ja, sogar wirklich hervorgetreten. Durch die Tathandlung setzt sich der Mensch nicht nur außerhalb der ewigen Ordnung der Natur in die Zeitlichkeit seines eigenen Bewusstseins, sondern er beginnt sich auch von seinem ursprünglichen Gottsetzen loszusagen und zu befreien. Das Ich glaubt sich in seinen Denkprinzipien als selbtherrlichen Schöpfer. „Aber das Bewußtseyn kommt nicht zu Gott; seine erste Bewegung geht, wie wir gesehen, von dem wahren Gott hinweg; im ersten wirklichen Bewußtseyn ist nur noch ein Moment desselben [...]; da also das Bewußtseyn, sowie es aus seinem Urstande heraustritt, sowie es sich *bewegt*, von Gott hinweggeht“. (Schelling XI, 186)

Eine völlige Loslösung vom unvordenklichen Sein, wie es im absoluten Idealismus Hegels vorliegt – wo der Geist sich als Urschöpfer von Sinn versteht und außer dem immanenten Raum des Absoluten an Sinn keine Transzendenz mehr zulässt – eine solche Loslösung bedeutet eine Leugnung der Existenz außerhalb der Geistigkeit des Ich. Insofern bedeutet der Akte des Unterordnens unter das Existieren eine Ekstase und Rücknahme einer Tathandlung, durch die sich das Ich von Gott loszulösen versuchte. Demgegenüber war schon der wahre Sinn der prästabilierten Harmonie bei Leibniz, dass die Monaden in ihrer auf das Absolute bezogenen Selbständigkeit und Geschlossenheit doch alle in ihrer Existenz auf den einen Gott, der die Ursache ihres Existierens ist, abgestimmt sind.

Schelling versucht nun zu zeigen – da er die Gefahren des Idealismus allzu genau kennt, ja selbst mit heraufbeschworen hat –, dass die freie existentielle Entscheidung des Ich sich unter das unvordenkliche Sein zu stellen, ohne dabei das Ich als geschlossene Monade aufgeben zu wollen, die einzige Möglichkeit ist, eine Versöhnung des ableitbaren Sinns mit der wirklichen Existenz zu erreichen; eine Versöhnung, die durch die freie Entscheidung des Ich vorbereitet wird, aber allein durch den sich in der Existenz offenbarenden Gott, vollbracht wird. Befreit von der Ausschließlichkeit seiner eigenen Endlichkeit, kann das Ich eine wirkliche Geschichte begreifen.

Von sich aus könnte das Ich nicht seine Anschauungsformen transzendieren, erst unter dem Prinzip der Wirklichkeit, dem Sein vor allem Denken, ist der Mensch auch bewusst in die Geschichte gestellt.¹¹ Der Mensch begreift sich mit in die Wirklichkeit Gottes aufgenommen. „Hieraus sieht man, wie notwendig unser Selbst in dem Schöpfer desselben gegründet ist, daß wir die Erkenntnis unserer selbst nicht in unserer Macht haben, daß, um den Umfang desselben auszumessen, wir bis in den Schoß der Gottheit dringen müssen, die allein das ganze Geheimnis unseres Wesens bestimmen und auflösen kann.“¹²

4. Die Wirklichkeit

Alles, was wir erkennen wollen, muss in den Gesamtraum von Sinn gestellt sein; nur innerhalb dieser Grenzen erkennen wir. Wollen wir Gott erkennen, so muss auch er sich innerhalb von Sinn zeigen. Durch die konstituierenden Elemente, und durch die Ordnung des konkreten Wissens kommen wir lediglich zur Idee Gottes, die eine Grenzbestimmung alles Sinnvollen ist. Wir müssen zwar sagen, dass die Idee Gottes die Wirklichkeit selbst ist, dass sie sich als reine Wirksamkeit darstellt, aber dies alles bleiben nur Wesensbestimmungen und keine Erfahrung eines tatsächlich existierenden Gottes. Mehr als dieses Höchste, was die Vernunft zu denken vermag und mit ihren Mitteln begreift, ist der Vernunft nicht zugänglich.

¹¹ Die Idee des Fortschritts, die aus der Wesensbestimmung des handelnden Ich erwächst, kann nur als Forderung und Auftrag in die existentielle Entscheidung eingehen, um dem einzelnen Menschen Tatkraft zu verleihen auf ein bestimmtes Ziel hin zu wirken. Es gibt keinen dialektisch-notwendigen Fortschritt, sondern nur ein Fortschreiten in der Geschichte, genährt und bewegt durch das ewige Streben wirklich tatsetzender Menschen.

¹² Johann Georg Hamann, *Schriften* (1921), 175.

Wir können aber nicht behaupten, damit bereits die Wirklichkeit selbst, in der wir uns existierend bewegen, erreicht zu haben. Von den Prinzipien des Denkens und der Vernunft her ist Existenz innerhalb der Grenzen von Sinn nicht zu ermitteln und wird auch nie ermittelt werden können. Existenz ist auch nicht bloß die Grenze von Sinn – das ist die bestimmte Idee Gottes –, sondern das Sinn Transzendierende. Was aber gibt uns das Recht, von der Existenz so bestimmt zu sprechen, da wir sie doch nicht als ein Sinnvolles bezeichnen können? Nur eines verschafft uns dieses Recht: die Einsicht, dass aller Sinn sich niemals in sich selber begnügt, dass Sinn nicht wieder Sinn meint und bezeichnet, sondern dass aller Sinn immer auf Existenz hinweist. Gerade deshalb muss die Existenz dem Sinn gegenüber unerreichbar bleiben, ja allem Sinn vorangestellt werden. Existenz lässt sich mit der Notwendigkeit der Vernunft nicht in den Griff bekommen. Wir waren oft nahe daran, zu sagen, hier oder dort hätten wir Existenz in dieser und jener Bestimmung und Form erreicht, aber was wir festhielten, war nur eine Bestimmung von Existierendem, nicht das Existieren selbst und schon gar nicht die Ursache des Seins.

Existenz entzieht sich all unseren Bestimmungen; die eigene Existenz ebenso wie die Existenz anderer Dinge. Und doch ist unser ganzes Bestimmen und Sinngedenken darauf gerichtet, das Existieren, das was sich *actu seiend* zeigt und überall wirkt, zu erreichen. Selbst unsere eigene Existenz entzieht sich bis in die Unendlichkeit fort unseren Bestimmungen, entflieht ihnen und lässt uns nie zur Ruhe kommen, bis in den Tod. (Schelling, II, 218ff.)

Wenn aller Sinn Existenz meint, so kann das höchste an Sinn, die Idee Gottes, die wir als die Wirklichkeit bezeichneten, nicht existenzlos sein. Unser Begriff der Wirklichkeit und die wirkende Wirklichkeit müssen doch auf irgendeine Weise zu versöhnen sein. Nur wenn etwas *ist*, das die Idee Gottes ist, kann man von ihr sagen, dass sie existiert, dass sie die Wirklichkeit *wirklich ist*. Doch können wir weder durch den Begriff, noch durch unmittelbare Erfahrungen sagen, dass das unbedingte Existieren die Idee Gottes *ist*. Da wir – wie aller Idealismus – zum Scheitern verurteilt sind, wenn wir bedingungslos in unseren eigenen Sinnprinzipien verharren, bleibt uns nur noch die Entscheidung, uns freiwillig dem Sinn Transzendierenden unterzuordnen. Wir müssen die Existenz als den unvordenklichen Anfang allen Denkens und allen Seins anerkennen. Wir wählen die Existenz aber nur deshalb zum Ausgangspunkt, um von ihr aus oder in ihr den existierenden Gott und die Wirklichkeit in ihrem Wirken zu erfassen. Wir verzichten nicht auf eine geistige Bewältigung des Unvordenklichen.

Alle Sinnordnung kann von hier aus aufrechterhalten werden. Sinn bleibt Sinn und nur was Sinn ist, ist für uns erkennbar und wissenswert. Wir unter-

stellen aber alles Sinnvolle einem neuen Prinzip, das wir nicht abgeleitet haben, sondern dem wir uns freiwillig unterordnen. Von diesem Prinzip aus eröffnet sich uns die Welt – die sinnvolle Welt – in ihrer Existenz und Wirklichkeit. Wir erkennen, wie das Sinnvolle und Seiende sich tatsächlich manifestiert im Naturgeschehen, in der Geschichte und in den Schöpfungen des menschlichen Bewusstseins. Letztlich geht es uns aber in der Wirklichkeit um jenes, durch das das Wirkliche in sein Wirken gesetzt wird, um die Ursache oder den Urheber alles Seins. Begreifen wir das Wirken Gottes, so werden wir auch unser selbst in der Wirklichkeit verstehend gewahr werden, werden zu einer Orientierung unseres geschichtlichen Handelns in der Wirklichkeit finden können. „Es ist jetzt ein gewöhnlicher Gedanke, die ganze Geschichte der Welt anzusehen als eine fortschreitende Offenbarung Gottes. Aber wie kam die Gottheit dazu, oder wie fing sie es an, sich zu offenbaren? Die Antwort: Gott ist ein seiner Natur nach, als notwendig, sich offenbarendes Wesen (ens manifestativum sui), ist kurz, aber nicht bündig. [...] Da wir aber schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß nothwendiges Wesen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten. [...] Dem Freien aber muß frei seyn, innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben, oder zur That überzugehen. Ginge es nothwendig über, so würde es nicht als das wirklich, das es ist, nämlich als das Freie.“ (Schelling VIII, 305f.)

Um Gott als den wirklich Existierenden zu erfahren, was nicht unmittelbar mit dem unvordenklichen Sein gegeben ist, müssen wir die Methodik des Erfahrens durchlaufen, welches die Methodik der positiven Philosophie ist. Das Erfahren als Quelle von Sinn erbringt nur den Aufweis von Existenz, von tatsächlichen Wirkenden. Wenn wir also Bestimmtes sinnvoll erfahren wollen, so müssen wir bereits die Möglichkeit und Inhaltlichkeit des zu Erfahrenden eingesehen haben. Die Frage ist nun, ob dieser eingesehene Sinnzusammenhang auch wirklich, d.h. wirkend *ist*. Einsicht und Erfahren zusammen vereint, sind uns Beweis für die Existenz des in seiner Möglichkeit und Inhaltlichkeit Erkannten. Dies ist die Methodik alles Erfahrens, die bereits auch all unserer bestimmten Erfahrung, unserem konkreten Wissen zugrunde liegt. Eine Erfahrung, die sich über Irrtümer hinweg immer mehr der Wirklichkeit selbst angenähert hat. Erfahren ist ein Experimentieren und Befragen, das immer ein gezieltes und sinnvolles Fragen ist, damit die Antwort (der Existenzaufweis) auch sinnvoll erscheinen kann. Auf Gott und das unvordenkliche Sein bezogen ist dies das „Totalexperiment“ der menschlichen Existenz und des menschlichen Geistes. Denn wir fragen, ob das unvordenkliche Sein der bestimmte Gott sei und die Antwort, die durch die gesamte

Wirklichkeit geht, liegt nicht bei uns.¹³ Es ist dieses Totalexperiment mit einem Risiko verbunden, ein Risiko, das der, der freiwillig den Versuch einer positiven Philosophie wagt, auf sich nehmen muss.

Die positive Philosophie hat mit der Klärung des Begriffes eines wirklichen Gottes zu beginnen. Es muss die Möglichkeit eingesehen werden können, dass dieses ein wirkender Gott ist, der aller Existenz Sinn gibt. Wir müssen nach der Möglichkeit eines auf diese Weise hervortretenden Gottes, nach der Möglichkeit einer Schöpfung fragen. Wir müssen auch fragen, wie sich ein solcher Gott zu seiner Schöpfung verhalten kann und in welcher Weise er sich in ihr zeigen und offenbaren kann. Dann erst können wir die Frage an die Wirklichkeit selbst stellen und wir müssen an Hand dessen, was sich wirklich zeigt, die Faktizität eines solchen wirklichen Gottes, einer solchen Schöpfung und Weltentwicklung abzulesen versuchen. Sind die eingesehenen und abgeleiteten Wirkungen Gottes wirklich, so ist auch Gott wirklich. Wir gelangen also „per posterius“ zu einer bewusst erkannten Wirklichkeit, deren Möglichkeit und deren mögliches Wirken wir vorher eingesehen haben. Dieser Erweis Gottes richtet sich auf etwas sich in der Erfahrung Zeigendes und Wirkendes. Die Ursache des Seins bzw. der freie Entschluss Gottes selbst, kann nicht nachvollzogen werden. So können wir nur Gottes Möglichkeit begreifen und die Tatsächlichkeit seines Wirkens erfahren. „Solange ein Wille nur Wille und nicht in That übergegangen ist, so lange ist er Geheimniß, aber die That ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf Geheimniß zu seyn und kann nicht bloß erkannt, sondern nun sogar durch Nachdenken und Combination *begriffen* werden. Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimniß der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Weisheiten oder Thatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimniß, d.h. unerkannt oder doch unbegriffen, bleiben müssen.“ (Schelling XIV, 11)

Gingen wir im reinen Denken induktiv vor, indem wir nach den einzig möglichen Prinzipien von Sinn fragten, durchschritten wir in der Vernunftwissenschaft deduktiv, vom Absoluten an Sinn aus, die Totalität des Sinnvol-

¹³ In diesem Sinne verstehe ich auch die Schlussbemerkung – die gleichzeitig Kritik ist – von Erich Heintel, „Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings“ (450): „Jedenfalls müssen wir uns darüber klar sein, daß auch unabhängig von dieser Problematik Schellings in letzter Konsequenz ein ähnlich kühnes Ziel verfolgt, wie sein Freund und Gegner Hegel. Dieser vollzieht in der Logik die Schöpfung nach, so als wäre Gott die dialektische Methode. Bei Schelling tritt, seiner Grundintention nach, an die Stelle jedes Redens über Gott, die Bedingung mit dem in der Geschichte selber redenden und sich offenbarenden Gott. Soll hier noch eine positive Philosophie zur Sprache kommen, müßte sie zuletzt reden wie Gott selber.“

len in seiner Struktur, so wird der Fortgang in der positiven Philosophie durch die Tatsächlichkeit existentiellen Geschehens bestimmt, wobei auch das eigene existentielle Hervortreten unseres eigenen Tuns erst hier mit einbezogen werden kann. Durch dieses wirkliche Prinzip wird die Dimension der Geschichte positiv eröffnet. Erst von hier aus können wir den tatsächlichen Verlauf der Geschichte und uns als Handelnde in der Geschichte interpretieren. Während in der Vernunftwissenschaft nur das notwendige und einzig mögliche Verhältnis des Menschen zur Geschichte sichtbar wird, zeigt sich nun die Möglichkeit des tatsächlichen Eingreifens des Menschen in das Geschehen, in den Lauf der Geschichte.

Die Wirklichkeit, d.h. das Wirken ist erst a posteriori aus dem Gewirkten einsichtig – so wie Leibniz von der Erkenntnis der prästabilierten Harmonie a posteriori dort spricht, wo er die durch Gottes Wirken in der Existenz erhaltenen Welt betrachtet. Wir erkennen hier auch die Bedeutung der Leibnizschen Einteilung der Einsichten in Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten, die die Trennungslinie zwischen Sinn und Existenz deutlich markieren. Es ist möglich, ja, es ist sogar notwendig, dass alles Sinnvolle in seiner logischen Struktur a priori erkannt werde – so wie es Schelling und Hegel, jeder auf seine Weise, durchzuführen versuchten –, doch selbst, wenn alles Wirkliche in seiner vernunftlogischen Struktur und Ordnung erkannt ist, sind wir noch weit entfernt, die Wirklichkeit selbst und die wirkliche Geschichte zu begreifen.

Wirklichkeit und Geschichte sind nur dort verständlich, wo wir das Totalexperiment des Erfahrens auf uns nehmen, wo wir die ganze Geschichte – den Natur- und Bewusstseinsprozess – auf seinen existentiellen Sinn hin befragen, wo wir bezogen auf den Sinn unseres wirklichen Handelns nach einem sinnvoll handelnden wirklichen Gott fragen. Diese Frage und die Antwort der Wirklichkeit, d.h. das sich zeigen der Wirklichkeit in ihrer Existenz ist der nie abgeschlossene Erweis eines wirklichen Gottes. „Es geht dieser Beweis (der Existenz des persönlichen Gottes) keineswegs bloß bis zu einem bestimmten Punkt, nicht also etwa bloß bis zu der Welt, die Gegenstand unserer Erfahrung ist; sondern [...] jener Erweis [ist] ein durch die gesamte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender [...], der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie.“ (Schelling XI, 571)

Schlussbemerkungen

Sinn und Existenz sind zwei Problembenennungen, die in verschiedener Weise immer wieder in der philosophischen Tradition auftauchen. So sprach man im Mittelalter von Essenz und Existenz, so sprach Descartes von Geist und Materie und Leibniz von Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten, so haben sich an diesen beiden Polen auch das Begriffspaar a priori und a posteriori gebildet. Es besteht nun die Gefahr, dass Schellings Philosophie allzu schnell mit einer dieser früheren Versuche, das Problem von Sinn und Existenz darzustellen und zu überwinden, identifiziert wird.

Das Problem von Sinn und Existenz tritt in Schellings Philosophie methodisch dreimal in Erscheinung, da erst durch eine Untersuchung des Denkens, des Erfahrens und der Vernunft die Gesamtwirklichkeit bewältigt werden kann.

Unverlierbar erscheint der Kantische Ansatz für den Anfang aller Philosophie. Auch wenn man bis zur Existenz vorstoßen will, muss man mit der Untersuchung des Denkens beginnen und zwar um im Denken jene Elemente zu finden, durch die Sinn ist. Die Philosophie fängt nicht willkürlich an, sondern mit einer bewussten Analyse der Erfahrung, um die sinnkonstituierenden Elemente *vor* aller Erfahrung zu ergründen. Diese Elemente des reinen Denkens sind die Bedingungen a priori für alle bestimmte Erfahrung, für alles konkrete Wissen.

Mit der richtigen Analyse der Elemente des reinen Denkens steht und fällt das ganze weitere Gebäude der Philosophie. Schelling versucht zu zeigen, dass Sinn nur durch drei Elemente zu konstituieren ist, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen: Subjekt (reine Möglichkeit), Prädikation (reiner Akt) und Synthesis (reine Vereinigung). Gegen Fichte gerichtet, will er zeigen, dass diese Elemente untereinander in keinem logischen Verhältnis stehen, also dass Subjekt und Prädikation keine Gegensätze bilden, sondern gar nichts miteinander zu tun haben, aus ganz verschiedenen Sphären stammen. Gegen Hegel gewandt, erläutert Schelling die Unmöglichkeit der Auflösung der Inhaltlichkeit von Subjekt und Prädikation in einer Synthese. Er bekämpft damit den Hegelschen Begriff der Dialektik, in der eine inhaltliche Fortbewegung der Begriffe angenommen wird. Synthesis bedeutet für Schelling nicht die Auflösung der Differenz, sondern die Möglichkeit, dass beide koordiniert werden, zusammen bestehen können.

Die Vereinigung der Sinnelemente ist nicht schon in der Synthesis geleistet, sondern erst im Denkvollzug des Menschen, wobei alle drei Elemente ihren Teil zum Sinn ganzen beitragen und somit das Absolute an Sinn konstituieren. Schel-

ling erläutert die Konstitution an der Sprache, oder besser am Satz der Identität – dem „Ursatz“, der die sinntragenden Elemente in ihrer Vereinigung aufweist. Alle Sprache lebt in dieser Form der drei Sinnelemente, wie immer sie im Einzelnen ausgeprägt sein mag. Es muss immer ein Subjekt sein, d.h. eine Position, die die Inhaltlichkeit aller Prädikate trägt, auf die das Ausgesagte bezogen werden kann; es muss die Prädikation geben, den Akt des Aussagens, in dem über die Inhaltlichkeit hinaus auf die Existenz des Ausgesagten verwiesen wird; und es bedarf der Synthesis, der Möglichkeit der Verbindung von Subjekt und Prädikation.

Uns interessiert im Zusammenhang des Sinn- und Existenz-Problems das zweite Element. Hier wird bereits vom Denken her eine Beziehung zur Existenz angedeutet. Indem man sagt, dass etwas *ist*, geht man über das Denken hinaus, weist das Denken auf etwas außerhalb seiner Sinnsphäre hin: auf die Existenz. In keiner Weise besteht für das Denken die Möglichkeit, die Existenz des Gedachten aus sich abzuleiten oder gar zu erzeugen. Sie hat nur die Möglichkeit des Verweisens auf die Faktizität der Existenz. Bereits Kant hat mit den Kategorien der Modalität dieses Hinausweisen des Denkens auf die Existenz ausdrücken wollen – gerade diese Kategorien fehlen bezeichnenderweise in der Fichteschen Wissenschaftslehre.

Der Akt des Aussagens ist ein geistiger Akt des Denkens, durch ihn wird Bestimmtheit und Sinn gesetzt, aber durch diesen Akt ist ursprünglich auch schon eine Beziehung vom Sinn zur Existenz mit eingeschlossen. Es ist die Existenz einerseits keine Bestimmung, sie fällt also nicht unter den Sinn, andererseits meint Sinn immer nicht sich selbst, sondern Existenz. In seinem Verweisen ist Sinn das unablässige Bestimmen der Existenz, in seinem Bestimmen ist Sinn das beständige Meinen der Existenz. Das Denken kann die Existenz niemals einholen, oder aus ihren und mit ihren Prinzipien ableiten. Soll Existenz letztlich kein Ungedanke bleiben, so muss auch von ihr aus eine Beziehung zum Denken bestehen, d.h. sie muss sich dem Denken sichtbar machen können. Es muss zwischen Sinn-Setzung des Denkens und dem sich Zeigen der Existenz eine wechselseitige Beziehung möglich sein, ein Verhältnis, das mit Erfahren und Offenbaren, mit Fragen und Antworten vorläufig umschrieben werden mag, wie Hamann es verschiedentlich ausgesprochen hat.

Vor allem bestimmten Hervortreten, vor aller bestimmten Konstitution ist das menschliche Bewusstsein allein schon durch seine Denkelemente „substantiell gottsetzend“. Schelling meint damit, dass das Denken allein auf Grund seiner Struktur immer auf die unvordenkliche Existenz verweist, dass es ursprünglich bereits auf das Sein bezogen ist, und somit die Leugnung der Beziehung zur Existenz zwar behaupten, aber eine Loslösung nicht vollziehen kann. Ob sich jenes unverfügbare Sein, d.h. die Ursache alles Seins, das unbedingte Existieren

dem menschlichen Bewusstsein als Gott zeigen kann, oder ob das Bewusstsein immer der „Abgrund der Vernunft“ (Kant) bleiben muss, kann nicht im reinen Denken entschieden werden. Zunächst zeigt sich eine relative Loslösung des Denkens von der unvordenklichen Existenz. Das Denken tritt als sinnbestimmend hervor und je mehr es bestimmt, umso mehr erkennt es sich als die Instanz der Sinngebung. Es erkennt seine Selbstherrlichkeit als „Urschöpfer von Sinn“. Das Ich erkennt sich als Ich. Das Ich ist kein Seiendes, es kann nicht zu den Tatsachen, zu den Dingen gezählt werden, denn es ist einzig und allein das Wissen seiner Selbst-Setzung und alles andere Wissen ist erst ermöglicht durch dieses in actu auftretende Prinzip des Wissens. Hierin liegt die beglückende Entdeckung der neuzeitlichen Philosophie, zu der insbesondere Fichte beigetragen hat.

Das actu-ins-Bewusstsein-Setzen von Sinn ist Schöpfung einer Welt des Wissens und hierbei ist das Zu-sich-Kommen des Ich oberstes Prinzip. Aber – und hier müssen wir auf Kant zurückgreifen – das Sein *erscheint* nur im Wissen, es erscheint in der Zeitlichkeit des aktuellen Bewusstseins. Das Ich schafft zwar Sinn, aber wenn Sinn sich nicht auf Existenz bezieht, nicht diese meint, so kann auch keine wahre Erkenntnis sein. Obwohl Kant mit ganzer Schärfe die Sinnkonstitution durch das Denken klarlegte, hat er doch niemals die Existenzaffektion aufgegeben. Außer dem Bewusstsein „agiert“, wirkt etwas und durch dieses Wirken werden die Sinne des Menschen existentiell „affiziert“. Im Gegensatz zu Fichte – der nur die Selbstaffektion des Ich kennt – betont Kant ausdrücklich (KrV B XL f.; 276), dass mit dem Bewusstsein der eigenen Existenz unmittelbar alle Existenz dem Wissen gegenübersteht, und dass somit nicht nur das eigene Ich, sondern alles actu-Wirkende das Bewusstsein affizieren kann. Alles actu-Wirkende ist vom Denken her a priori nicht ableitbar, sondern von sich aus auf das Denken einwirkend. Mit dieser Einsicht sind wir bereits über das Denken hinausgegangen. Wir müssen nun die Möglichkeit des Erfahrens analysieren, wie es Schelling – vor allem auf die Erkenntnis Gottes gerichtet – mit dem dritten methodischen Schritt in der Philosophie tut.

Das Erfahren ist – ganz allgemein gesprochen – jenes Vermögen, oder jener Akt, durch den der Nach- und Aufweis der Existenz erbracht wird. Es ist ein Akt des menschlichen Geistes, durch den sich dieser dafür bereit macht, dass sich ihm Existenz zeigen kann. Insofern ist das Erfahren keine bloße Passivität des Geistes, denn wo die Bereitschaft zu erfahren fehlt, wird nichts erfahren. Das Erfahren ist kein Aufnehmen von Bestimmungen, noch bedeutet Affektion das Sich-Melden von „Dingen“, von „Bestimmtheiten“. Es wird nicht Sinn aufgenommen. Niemals darf der Kantische Ansatz der Sinnkonstruktion durch das Denken in Frage gestellt werden. Das Erfahren ist die Aufnahme der nackten

Faktizität des Existierens, es zeigt sich nur Wirkendes als Wirkendes und nur so affiziert es das Bewusstsein.

Der gesamte Akt des Erfahrens ist jedoch mehr als diese nackte Existenzaffektion. Er ist das sinnvolle befragen, durch das der menschliche Geist zu erforschen sucht, was wirklich *ist*. Die Frage ist gezielt. Aller Sinn liegt bereits – wenn auch nur potentiell – auf Seiten des fragenden Geistes. Das Ziel der Frage ist die Auskunft, *ob* das Gefragte *sei*. Die Antwort, die Existenzaffektion, kann nur in der Bestätigung liegen, oder ganz ausbleiben. Diese Dialektik zwischen Sinnfrage und Existenzantwort ist das Treibende in der Bewusstseinsgeschichte der Menschheit, ist der Versuch des menschlichen Geistes, das, was wirklich *ist*, sinnvoll zu bewältigen. Diese geschichtliche Dialektik ist in keiner Weise in sicheren Schritten vorgezeichnet, sondern sie ist Fehlern und Verirrungen des Geistes ebenso ausgeliefert, wie sie sich oft über Zufälle plötzlicher „Erleuchtungen“ der Wirklichkeit anzunähern vermag.¹

Aus dem Zusammenspiel von sinnvoller Frage (Denken) und Erfahren – welches nur durch ein drittes synthetisches Prinzip: die Vernunft ermöglicht ist – erwächst die Erfahrung (im allgemeinsten Wortsinn), das konkrete Wissen, dessen nur logische Struktur Schelling im zweiten methodischen Schritt der Vernunftwissenschaft entworfen hat.

Es geht Schelling letztlich nicht um die Rettung eines positiven Erfahrungsbegriffes. Es geht ihm um die Erfahrung des Sinns unseres geschichtlichen Existenz und diese setzt einen wirklichen Gott voraus, denn der wirkliche Gott ist aus der logischen Deduktion der Wesensbestimmung des Wirklichen noch nicht begreiflich. Gott kann nicht in einer bestimmten Einzelerfahrung aufgefunden werden. Um Gott zu erfahren muss sich das Erfahren auf jenes unvordenkliche Sein richten, das ursprünglich und vor jedem bewussten Akt des Geistes das menschliche Bewusstsein erfüllt. Die Denkelemente weisen auf das *actu* Actus-Sein, auf die Existenz schlechthin. Wenn überhaupt Existierendes ist, so muss das unbedingt und schlechthin Existierendes sein – sagt Kant. Diese Abhängigkeit bedarf keines Beweises, sondern ist durch die unmittelbare Bezogenheit des Denkens auf die Existenz gegeben. Nun will der menschliche Geist – so führt Schelling aus – nicht das unvordenkliche Sein erfahren, – er braucht es gar nicht erst zu erfahren, da er ihm unvordenklich gegenübersteht. Der menschliche Geist will den wirklichen, sinnstiftenden Gott erfahren, d.h. er befragt das unvordenkliche Existieren, ob es sich ihm als Sinn erschließt, ob sich darin der wirkliche und wirkende Gott zeige und offenbare.

¹ Schelling führt dies in seinen Spätschriften aus, wobei er in der *Philosophie der Offenbarung* den frei sich entscheidenden Menschen in seiner Suche nach Orientierung in der Geschichte den geschichtlich offenbargewordenen Gott konfrontiert.

Dieser umfassendste aller Erfahrungsakte ist notwendigerweise immer ein unendlicher. Er ist, der sich frei und stetig erneuernde Akt des Fragens und Forschens, in welchem gleichzeitig die ständige Bereitschaft liegt, das Wirkliche und Wirkende auf- und anzunehmen und sein Handeln daraufhin zu orientieren und zu riskieren. In diesem Totalexperiment vollzieht der Mensch seine geschichtliche Bewährung. Er unterstellt sich in einer freien, bewussten Tat der Wirklichkeit, er gliedert all sein Denken, Handeln und Wollen dem Dienst des Wirkens in der Geschichte ein.²

Mit dieser ihm völlig freistehenden Entscheidung, durch die er sich als Handelnder dem unvordenklichen Existieren unterordnet, ebnet sich der Mensch den Weg um Gott zu begreifen und Gott zu erfahren, um sich ihm gegenüber bewähren zu können. Diese positive Entscheidung, die dem Verlangen nach der Versöhnung von Sinn und Existenz entspringt, vermag jeder Mensch zu vollbringen. Für Schelling bedeutet der Aufweis der Möglichkeit einer solchen freien existentiellen Entscheidung den letztmöglichen Schritt der Philosophie.

² Ernst Bloch unternimmt in der *Tübinger Einleitung in die Philosophie* – durchaus im unausgesprochenen Rückgriff auf Schelling – den Versuch Hegel in dieser Weise zu interpretieren: (83): „Der *Mensch* als Frage, die *Welt* als Antwort: diese Goethesche-Hegelsche Zuwendung nach außen ist ebenso ein immer wieder erneuter Start vom Menschen her. Vom strebenden Sichbemühen Fausts, von Hegels Lebendigkeit des Selbst her. [...] Die so verstandene Prävalenz des Subjekts über den jeweiligen Umkreis von Gesellschaft und Natur begründet die wahrhaft genetische Methode. [...] Sie begründet die Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins in der Phänomenologie als eine ebensolche der Objektwelt, die der Mensch bearbeitet. [...] Der *Mensch* als Frage und die *Welt* als Antwort, das bedeutet darum bei den konkret bewegten Subjekt-Objekt-Beziehungen Goethe und Hegel ebenso: die *Welt* als Frage und der *Mensch* als Antwort – nämlich der zu sich gekommene Mensch, versammelt in seiner mit ihm vermittelten, begriffenen, humanisierten Notwendigkeit und Natur.“

Anhang

Marx – Kierkegaard – Schelling

Zum Problem von Theorie und Praxis (1965)¹

1. Vorbemerkung

Hegel starb 1831, und er hinterließ ein absolutes System der Philosophie. Die Resignation stritt sich mit der Naivität: ob die Zeit in ihrer Nichtigkeit noch gar nicht gemerkt habe, dass der Weltgeist bereits zu Ende gekommen sei, oder ob der Weltgeist in seiner Aufgeblasenheit an der unerbittlich fortschreitenden Zeit zerplatzt sei. Die Unphilosophie begann ihren Siegeszug mit der geringschätzenden Frage: Wozu überhaupt Philosophie? Inmitten dieser Zeit, und doch nicht zu ihr gehörend, drei Denker: Schelling, Kierkegaard, Marx. Ein dreifaches kurzes Aufflackern des Gedankens zu Beginn einer sich verdunkelnden Epoche.

Schelling, einsamer Überlebender einer bereits begrabenen Zeit, war aus seiner eigenen Vergangenheit heraus, und doch über diese hinaus, zu einem Neuanfang der Philosophie vorgedrungen. Die Zeitgenossen verstanden ihn nicht wegen dem Vergangenen seiner Wörter und dem Zukünftigen seiner Worte.

Kierkegaard konnte das Paradoxe seiner Schriften nicht leben und das Zwiespältige seines Lebens nicht begrifflich ausdrücken. An dieser doppelten Zerrissenheit ging er zugrunde. Die Zeitgenossen verlachten die Brillanz seines Stils und die Geradheit seiner Gedanken, weil das Äußerliche nicht in ihre Sinne, das Innerliche nicht in ihren Sinn wollte.

Marx sprach die Sprache seiner Zeit, doch seine Gedanken konnten weder seine Gegner begreifen noch seine Freunde behalten. Er begann zu philosophieren, als er sich mit Hegel auseinandersetzte, und er endete scheinbar damit als er sich der Ökonomie zuwandte. Was er danach schrieb, ließ den philosophischen Ansatz kaum noch erkennen, war revolutionäre Politik und ökonomische Wissenschaft.²

¹ „Marx – Kierkegaard – Schelling“ erschien zuerst in: Mirko Koktanek (Hg.), *Schelling Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, München 1965, 193ff., wieder aufgenommen in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen, Kastellaun, Düsseldorf 1974, 15ff.

² 1965 hatte ich nur die Frühschriften von Marx gelesen und stand – noch völlig eingebunden in den Kalten Krieg der Ideologien – den ökonomischen und politischen Schriften von Marx verständnislos gegenüber. Erst in den 70er Jahren gelang es mir einen philosophischen Zugang zum Marxschen Spätwerk der *Kritik der politischen Ökonomie* zu finden. Siehe dazu meine Büchern: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Di-*

Es ist die Generation unserer Väter, die die Philosophie des alten Schelling, Kierkegaard und des jungen Marx ausgegraben hat. Wir haben ihr zu danken. Es muss unsere Generation sein, die nun das Ausgegrabene philosophisch aufhebt – im dreifachen Sinn.

2. *Zum Problem Hinführendes*

Versucht der Mensch sein Menschsein zu bestimmen, so erfährt er entweder das Theoretische seiner Bestimmung, welches die Praxis seines Wirklichseins verfehlt, oder er verschließt sich in die Abstraktheit seiner Selbsttheorie. Erfährt er das Theoretische seiner Bestimmung, so versucht er die Theorie und seine Praxis zu vermitteln. Versucht er Theorie und Praxis als Momente seiner selbst bestimmend zu vermitteln, so erfährt er entweder am abermaligen Theoretischsein seiner erneuten Bestimmung das Dialektische seines Versuchs, oder er verschließt sich in die Immanenz seiner Selbstreflexion. Erfährt er das Dialektische seines Versuchs, so versucht er die Dialektik der Bestimmungen mit seiner Wirklichkeit zu versöhnen. Versucht er Dialektik mit der Wirklichkeit zu versöhnen, was eine Selbstbestätigung der Dialektik bedeutet, so erfährt er entweder die Negativität der sich nur dialektisch auslegenden Dialektik gegenüber der Positivität seiner Geschichte, oder er verschließt sich in die Absolutheit der sich dialektisch selbst bestimmenden Dialektik (Hegel). Erfährt er die Negativität der dialektisch bleibenden Dialektik, so verzweifelt er angesichts der Erfolglosigkeit, sich selbst bestimmen zu können, und er versuch: eine Umkehr seines Bemühens, um in seine Praxis, Wirklichkeit und Geschichte zurück zu gelangen.

Diese Umkehr kann selbst keine theoretische Bestimmung mehr sein. Sie ist in der Tat Praxis. Sie ist Wirkendes in der Wirklichkeit; sie ist Werdendes in der Geschichte. Was der Mensch erwirkt, was er erwird, er kann es nicht sagen, bevor er es getan. Er will es auch nicht als eine Bestimmung seiner selbst sagen. Sein Tun soll nun sein Sagen sein, sein Sagen sein Tun.

Marx versuchte eine radikale Umkehr des Verhältnisses von Theorie und Praxis, nicht die Theorie soll die Praxis bestimmen, sondern die Praxis die Theorie. Er glaubte sich in der Gewissheit, dass das Heil der Geschichte in

alektik gesellschaftlicher Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg/München 1981 und *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München 1984.

der gesellschaftlichen Praxis liege. Kierkegaard versuchte die Umkehr durch praktischen Verzicht auf alles theoretische Bestimmen, aber er glaubte sich in der Gewissheit einer unmittelbaren Beziehung zu Gott, dem über Wirklichkeit und Geschichte Mächtigen. Er glaubte sein Heil im gläubigen Gehorchen zu haben. Beidmalig steht der Erkennende außerhalb des Vollzugs der Praxis. Beidmalig handelt es sich dabei letztlich um eine theoretische Bestimmung einer nicht vollzogenen und vollziehbaren Praxis.

Die Umkehr, die Schelling versucht, will nur Versuch und Entwurf sein. Sie ist weder in der Gewissheit seiner eigenen Bestimmung noch in der Gewissheit eines wirklichen Gottes. Die Umkehr ist die Zurücknahme des Weges des Selbstbestimmens und bewusst-gewolltes Tätigsein in Wirklichkeit und Geschichte. In der Tat muss sich erweisen, was die Bestimmung des Menschen ist. Aus Wirklichkeit und Geschichte muss sich offenbaren, was der Sinn der Schöpfung sei.

3. Marx – Die revolutionäre Praxis der Gesellschaft

„Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt, ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis.“ (Marx I, 71)³

Hegel meinte die Wirklichkeit in die Bewegung des Denkens aufgehoben zu haben. Das Denken beginnt dann Wirklichkeit gedanklich zu fassen, wenn es einsieht, dass es Wirklichkeit nicht außer dem Denken denken kann. Es fährt dann fort, Wirklichkeit denkend zu fassen, wenn es bemerkt, dass es Wirklichkeit nur in der Bewegung des Denkens erfahren kann. Es gewöhnt sich dann Wirklichkeit in Gedanken gefasst zu haben, wenn es lernt, die Bewegung des Denkens zu denken. Und es endet schließlich, Wirklichkeit in Gedanken zu fassen, wenn es versichert, auch die Bewegung des Denkens gedacht zu haben.

Wirklichkeit, so an die Bewegung des Denkens gebunden, ist vollendet, wo die Bewegung des Denkens im Denken des Denkens endet. Philosophie, so an das Denken des Denken gebunden, ist immer Rückschau auf eine zu Ende gekommene Bewegung des Denkens, die all ihre Möglichkeiten bereits erschöpft hat, ist immer nachschöpfender Verfolg einer erschöpften Wirklichkeit. „Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem

³ Marx wird in diesem Kapitel durchgängig nach der Ausgabe Karl Marx, *Werke – Schriften – Briefe* in 7 Bden., hg. von Hans-Joachim Lieber/Peter Furth, Darmstadt 1962ff. zitiert mit römischer Bandzahl und Seitenzahl.

die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. [...] Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen“. (Hegel 7, 28)

Hegel glaubte die Antinomie zwischen Denken und Sein gelöst zu haben: im Denken des Denkens und des dem Denken „entgegengestellten“ Sein. Diese Antinomie ist das kopfstehende Problem von Theorie und Praxis. Das Denken als Akt und das Sein als Gewusstes werden zu Momenten der sich dialektisch vor- und aufgegebenen Synthesis. Das sich so verstehende Problem von Theorie und Praxis muss sich in der unendlich aufgegebenen Versöhnungsdialektik bewähren, da die Denkpraxis in ihrer Selbsttheorie niemals ihren eigenen Akt einzuholen vermag und so niemals zu einem absoluten Wissen werden kann.

Hegel aber setzte die Einsicht in die Aufgabe als die Selbsterfüllung der aufgegebenen Bewegung des Denkens absolut und war so ans Ende gelangt, ohne ans Ende gelangt zu sein. Dadurch entstand ihm ein Zwiespalt zwischen dem absoluten System der Philosophie und der gegenwärtigen, geschichtlichen Wirklichkeit. Diesen Zwiespalt (der ihm entstand) verbannte er aus sich in die Nichtigkeit der gegenwärtigen Welt, während er sich selbst zu jenem „isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf“, rechnete, der „ein abgesondertes Heiligtum [...] zu hüten hat“. „Wie sich die zeitlich empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.“ (Hegel 17, 344).

Die vorwegnehmende Behauptung des Endes der Wirklichkeit durch die Philosophie, angesichts der Zwiespältigkeit zeitlich empirischer Gegenwart, provozierte Marxens Entscheidung für die geschichtliche und wirkliche Gegenwart, bei Anerkenntnis einer mit sich zu Ende gekommenen Philosophie. Marxens Entscheidung zum praktischen Kampf für die leidende Gegenwart ist ein glaubender Akt, der sich mutig der Wirksamkeit des Handelns in die Zukunft anvertraut. Für Hegel beginnt die Philosophie dort, wo die wahre Wirklichkeit sich in ihren Gestalten bereits vollendet hat, die die Philosophie nun, sich vollendend, nachvollziehend aufnimmt: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ (Hegel 7, 28). Für Marx endet die Philosophie dort, wo sie sich vollendet und dadurch gegen die wirkliche Wirklichkeit gekehrt hat, und es beginnt für ihn eine neue Zeit praktischen Wirkens. In der Morgenröte anbrechender Dämmerung ertönt „das *Schmettern des gallischen Hahns*“. (Marx I, 505).

Da sich die Hegelsche Philosophie am aufgegebenen Problem von Theorie und Praxis missverstand und kurzschlüssig ihre eigene Praxis des Den-

kens in die Theorie absoluten Wissens auflöste – von daher eine absolute Theorie proklamierend, die doch wieder nicht so absolut war, dass sie sich nicht gegen die lästige Nichtigkeit gegenwärtiger Praxis absondern musste –, konnte Marx, der vom Resultat der Hegelschen Philosophie her dachte, einer absolut dem Wirklichen entfremdeten Theorie eine total der Reflexion entlehnte Praxis entgegenstellen. Die Versöhnung beider Seiten – um die es ihm ebenso ging wie Hegel – konnte er sich nur durch die Praxis vollzogen vorstellen. Es sollte eine gesellschaftliche Praxis sein, die die Philosophie aufhebt, indem sie sie verwirklicht, und verwirklicht, indem sie sie aufhebt (Marx I, 495f.).

Wenn Marx die Vollendung der Philosophie durch Hegel betont, so hebt er zugleich im Grunde ihre Verfehlung der Problematik von Theorie und Praxis hervor. An Hegel versucht er die Unmöglichkeit der theoretischen Lösung des Problems zu demonstrieren, weil Hegel sie selbst uneingestanden bereits demonstriert hatte. Bei diesem Aufweis geht es aber Marx nicht um die philosophische Vertiefung in die, durch die Unmöglichkeit einer Lösung aufgegebene, unendliche Dialektik von Theorie und Praxis, sondern die Unmöglichkeit ist ihm nur Anlass, die absolute Reflexion übergehend, sich unmittelbar einer reinen, bewusstlosen Praxis anvertrauen zu können. Hegel ist für Marx jener, der die bereits abstrakt-theoretischen, von der praktischen Wirklichkeit entfremdeten Philosopheme nochmals abstrakt-theoretisch reflektiert und dadurch alle gewesenen Gedanken und Abstraktionen als „Momente des Abstraktionsprozesses“ in ein System des Philosophierens vereinigt. Hegel vollendet somit die reine, absolute Theorie, weil er sie zu einer „in sich kreisenden Akt der Abstraktion“ überhöht. (Marx I, 662).

Marx begreift Hegels Philosophie von ihrem Resultat her, und dies nicht nur in ihrer Methode der Selbstauflösung in reine Theorie, sondern auch in ihrer Inhaltlichkeit. Da diese ihm allerdings theoretisch verkehrt erscheint, bedarf sie zunächst einer Feuerbachschen Entschlüsselung. Der sich selbstverwirklichende absolute Geist ist für Hegel das einzige und wahre Subjekt, das die Gestalten des endlichen Geistes – die wirklichen Gedanken der Menschen – als Prädikate und Momente zu sich selbst aus sich hervortreibt. „Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden bloß zu Prädikaten“ (Marx I, 659).

Marx, der – Feuerbach folgend – sich gegen die absolute, aus sich in sich für sich denkende Theorie und für die wirkliche und geschichtliche, gesellschaftliche Praxis entscheidet, dechiffriert Hegels Philosophie des absoluten Geistes als die Selbstverwirklichung des Menschen. Die Philosophie klärt, dass „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ sei (Marx I, 497). Selbstverwirklichung ist eine existentielle Verwirklichung menschlicher

Kräfte bei materieller Beherrschung der Gegenstände, die dort, wo menschliche Kräfte sich auf sich selber richten, menschliche und menschheitliche Vollendung findet. Der menschliche und „wirkliche Mensch“ begreift sich als „Resultat seiner *eigenen* Arbeit [...]. Das *wirkliche, tätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen [...] ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält“ (Marx I, 645) und sie schließlich, in der sich auf sich als höchstes Wesen für sich selbst verhaltenden Praxis, zu sich selbst verwirklicht.

Durch Analogieübertragung von Resultat und Methode auf den reinen Praxisprozess glaubt Marx sich des Problems der Erkenntnis der Praxis und in der Praxis entschlagen zu können. Der Praxisprozess durchläuft dieselben Momente, die die Denkbewegung bei Hegel durchschritt. Er ist die in die wirkliche Geschichte übersetzte Dialektik der Reflexion. Denken, Wissen, Denken des Denkens und Hegels illegitimes Selbstwissen des Denkens finden sich bei Marx als erzeugendes Tätigsein des Menschen, die Entfremdung des Tuns im Produkt seiner Tat, das für den Menschen sich tätige Tun und schließlich ein ebenso illegitimes Selbsterschaffensein des Menschen durch sich selbst. Analog wie sein Gegenbild muss Marxens Ansatz das Problem von Theorie und Praxis verfehlen. Jede Stufe seines Praxisprozesses trägt bereits unvermittelt Theoretisches in sich, genauso wie die ganze Marxsche Darstellung des Praxisprozesses Theorie ist, ohne es nach Eigendeutung sein zu dürfen.

Marx stellt Theorie und Praxis einander radikal gegenüber, und trotzdem geht es ihm letztlich um ihre Versöhnung – hierin trotz allem Philosoph. Die Versöhnung soll der gesellschaftliche Praxisprozess leisten, da nur er die existentiellen Möglichkeiten der wirklichen und geschichtlichen Menschen hervorbringen und dadurch verwirklichen kann. Der gesellschaftliche Praxisprozess ist somit das absolute Subjekt der Wirklichkeit und Geschichte. Damit setzt auch Marx – analog zu Hegel – die Versöhnung nicht ins Individuum, welches als einziges in actu die abstrakte Theorie hätte zurücknehmen können, sondern in die gesellschaftliche Praxis im Werdeprozess der Menschheitsgeschichte.

Marx selber ist jedoch in frühester Zeit dem Problem von Theorie und Praxis in ganzer Tiefe ursprünglich begegnet: „Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt. [...] Wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will.“ (Marx I, 449f.). Theorie und Praxis sind so aneinander

zu bestimmen, dass die Theorie sich von der Praxis her versteht und durch die Praxis ist, während die Praxis auf die Theorie hin ist und sich durch die Theorie versteht. Dieses Motiv seiner frühen Schriften macht die Größe seines Philosophierens aus. Von hierher hätte er aber nicht mehr von einer Vollendung der Philosophie sprechen dürfen, sondern die Verfehlung dieses Problems durch eine sich absolutsetzende Theorie aufweisen müssen, und er hätte auch nicht seine Hoffnung auf Versöhnung des Problems allein auf die revolutionäre Praxis der Gesellschaft richten dürfen, die die Theorie verwirklichend aufhebt. Folgen wir dem ursprünglichen Motiv durch die verstreuten faszinierenden Stellen, wo das Problem von Theorie und Praxis in seiner ganzen Tragweite aufbricht und doch letztlich sich selbst verstellend verfehlt.

Ansatz sind die wirklich existierenden Menschen (Marx II, 16). Nicht im gedanklichen Einholen ihrer Existenz, sondern im Verwirklichen ihrer Existenz durch das Selbstverständnis ihrer selbst müssen die wirklichen Menschen ringen. Wirklich existieren heißt: „gegenständlich“ sein, „gesellschaftlich“ sein, „geschichtlich“ sein und schließlich in allen dreien: sich vorausgegeben und aufgegeben sein. Gerade an diesen Punkten scheitert die Marxsche Philosophie von Anbeginn an.

Der Mensch ist unmittelbar inmitten der existierenden Natur praktisch, er ist „gegenständlich“, d.h. er wirkt unmittelbar und materiell auf die Gegenstände, wie diese auf ihn (Marx I, 650). Sein Selbstverständnis, das ihn als Praxis von dem Existieren der Natur unterscheidet, muss über die Unterscheidung hinweg wieder in das Selbstverhältnis der Gemeinschaft von Existenz und Praxis treten. Erst da ist Existenz als menschliche Praxis verwirklicht, wo die selbstbestimmende Praxis existierend sich verwirklicht. Dann sind „der menschliche Sinn für die Natur, der menschliche Sinn der Natur, also auch der *natürliche* Sinn des Menschen [vereinigt, ...] durch die eigene Arbeit des Menschen“. (Marx I, 617).

Der Mensch ist unmittelbar auf den Menschen hin praktisch, er ist „gesellschaftlich“ bestimmt „als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn“ (Marx I, 595). Seine Praxis ist seine Menschlichkeit. Menschliche Praxis ist nur dann aus sich, in sich, für sich verwirklicht, wenn der Mensch „für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen“ (Marx I, 593) wirkt. Das Selbstverständnis darf nicht Menschliches aus Menschlichem herausreißen – was zur materiellen Benutzung des Menschen durch den Menschen führt –, sondern muss zu einem menschlichen Selbstverhältnis sich verwirklichen, „welches die unmittelbare Betätigung seiner Individualität, zugleich sein eigenes Dasein für den anderen Menschen, dessen Dasein, und dessen Dasein für ihn ist.“ (Marx I, 595).

Auch der Begriff „gesellschaftliche“ Praxis steht in einer Zweideutigkeit, aus der ihn Marx nie befreien konnte. Nur das einzelne Individuum kann über sein Selbstverständnis zu einem menschlichen Verhältnis zum Menschen und auf Menschliches hin gelangen: dies ist die unendliche Erziehungsaufgabe des Menschen am Menschen, an sich und am andern. Gesellschaftliches Kollektivverhalten (Marx II, 45) verkennt das Problem von Theorie und Praxis am Individuum in der Gesellschaft. Es genügt nicht, dass die Einsicht, dass „der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“, als „der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist“ (Marx I, 504) und „zur materiellen Gewalt [wird], sobald [er] die Massen ergreift“ (Marx I, 497), damit sich revolutionär Menschliches zu Menschlichem kehre. Die Vermittlung von Theorie und Praxis, das über das Verstehen zu sich kommende menschliche Verhalten, muss in jedem Individuum neu sich bewähren. Die „Macht der vereinigten Individuen“ (II, 82) ist Macht durch die Vereinigung, menschlich kann sie aber nur durch das gesellschaftlich bestimmte Selbstverhältnis der einzelnen Individuen und das Verhalten der Individuen zueinander werden.

Der Mensch ist unmittelbar in der Geschichte praktisch, er ist „geschichtlich“ als Werden auf sich hin tätig. Der Mensch muss sich seiner Geschichtlichkeit bewusst werden – nicht indem er das Bewusstsein von Geschichte und bewusstlose Geschicktheit voneinander trennt –, um weltgeschichtlich in der, mit der und für die Menschheit sich zu entwickeln. „Die *allseitige* Abhängigkeit, diese naturwüchsige Form des *weltgeschichtlichen* Zusammenwirkens der Individuen, wird durch die kommunistische Revolution verwandelt in die Kontrolle und bewußte Beherrschung dieser Mächte, die, aus dem Aufeinander-Wirken der Menschen erzeugt, ihnen bisher als durchaus fremde Mächte imponiert und sie beherrscht haben.“ (Marx II, 43). Der Kommunismus soll die praktisch-revolutionäre Aufhebung des bewusstlosen Praxisprozesses und der bewussten, aber entfremdeten Geschichtsdeutung in die bewusste und gewollte geschichtliche Praxis sein.

Die „geschichtliche“ Praxis missversteht sich aber dort, wo sie sich nicht mehr als Selbstverwirklichung, sondern als Selbsterschaffung des Menschen ausgibt (Marx I, 605 ff.). An Natur, Individuum und Geschichte missdeutet Marx das aufgegebene Problem von Theorie und Praxis – welches selbst ein praktisches ist –, weil er die Vorausgegebenheit des Menschen in der Existenz verkennt. Die Hegelsche Hybris der Reflexion (dass der absolute Geist am Ende seiner Selbstvermittlung die Unmittelbarkeit seines Anfangs einholt, dabei vergessend, dass der Akt des Vermittelns selbst unvermittelbare Unmittelbarkeit ist), verwandelt sich bei Marx durch Analogieübertragung zur Hybris des Praxisprozesses. Die bewusst sich tätigende natürliche, ge-

sellschaftliche und geschichtliche Existenz behauptet sich als Selbsterschaffung; der Kommunismus wird zum ewigen Reich des Menschen in einer absoluten Welt.⁴

Wo die Praxis aber nicht zu einer Hybris verabsolutiert wird und sich aus Vorausgegebenheit und Aufgegebenheit der Dialektik von Theorie und Praxis versteht, da rührt sie unmittelbar an die Frage nach Gott.

4. Kierkegaard – Die glaubende Praxis des Individuums

Gerade am Gottesproblem entzündet sich Kierkegaards Denken, wie auch einst der junge Hegel hier begann. Die Unmöglichkeit der absoluten Reflexion des hegelschen Systems durchschauend versucht er, die Dialektik von Theorie und Praxis neu zu begründen. Bereits die verschiedenen Formulierungen der Dialektik des deutschen Idealismus lassen sich letztlich auf dieses Problem der Versöhnung von Theorie und Praxis zurückführen: Nicht-Ich und Ich, objektive Natur und subjektiver Geist, Sein und Denken. Die Dialektik selbst wurde als das Versöhnende von Theorie und Praxis gesehen, sie war einerseits die Einheit beider, andererseits lebte auch in ihr noch die Unterscheidung fort, so wie der junge Hegel 1797 von der Liebe als Versöhnendem schrieb: „Wahre Vereinigung, eigentliche Liebe findet nur unter Lebendigen statt, die an Macht sich gleich und also durchaus füreinander Lebendige, von keiner Seite gegeneinander Tote sind [...]. Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.“ (Hegel I, 244 ff.)

Diese dialektische Selbstaufhebung der Dialektik glaubte Hegel durch sein absolutes System überhöhen zu können: in der „Identität der Identität und Nichtidentität“. Das absolute Wissen war ihm völlige Einheit der dialektischen Momente. Und doch war durch diese absolute Synthesis das gestellte

⁴ Nochmals möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, dass ich meine damaligen Ausführungen zu Marx nicht nur für unzureichend, sondern aus Unkenntnis seines Gesamtwerks für grundlegend verfehlt erachte. Da es mir mit der Wiederaufnahme meines Artikels vor allem um meine damalige Schelling-Interpretation geht, nehme ich die Schwächen in der Marx-Deutung in Kauf und verweist hier ausdrücklich auf meinen späteren Artikel von 1979 „Ansätze einer materialistischen Kritik der Hegelschen Logik bei Schelling“, wieder aufgenommen in Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, Frankfurt a.M. 2014, S. 50ff., in dem ich auf die frappante Nähe der Hegel-Kritik von Marx und Schelling eingehe.

Problem verfehlt. Das absolute Wissen konnte zwar als die Einheit der theoretisch unterschiedenen Momente: Bewusstsein-Selbstbewusstsein, Vernunft-Geist, Religion-absolutes Wissen begriffen werden, aber nicht als die eigentlich aufgegebene Versöhnung dieser theoretischen Momente mit der praktisch sie durchlaufenden Denkbewegung. Zwar gab sich das absolute Wissen auch hierin als Synthesis aus, aber blieb doch nur Versicherung, denn es hatte den praktischen Denkvollzug immer im Rücken seines nur die theoretischen Momente nachvollziehenden Reflektierens. Dieses erkennend, beginnt Kierkegaard wieder an der Einstiegstelle des jungen Hegel: Die Synthesis „ist zweideutig, denn sie bedeutet zugleich das Verhältnis zwischen den zweien und das Resultat des Verhältnisses, das, worin sie sich ineinander verhalten als die, die sich zueinander verhalten haben; sie bezeichnet die Bewegung, zugleich aber die Ruhe.“ (Kierkegaard I, 15)

Die Synthesis von Theorie und Praxis – dass es sich um dieses Problem handelt, wird sich noch herausstellen – ist die sich unendlich aufgegebene Dialektik ihrer Versöhnung. Nirgends kann sie in sich selbst absolute Ruhe finden, immer ist die theoretische Bestimmung ihrer selbst bereits praktisch über sich hinaus. So kann Kierkegaard sagen: „der Begriff der Bewegung (ist) selbst ein Transcendens, das keinen Platz in der Logik finden kann“ (Kierkegaard I, 16), ebensowenig wie die Begriffe „Wirklichkeit“ (I, 13) und „Existenz“, denn sie alle meinen die Praxis, aus der auch das Denken existiert und wirklich ist und lassen sich deshalb nicht einseitig theoretisch fassen. Andererseits kann die Praxis nicht in reflexionsloser Blindheit verharren, sie muss von sich aus auf ein Selbstverständnis drängen, um bewusstes Handeln zu werden. Also beginnt Kierkegaard das Problem neu aufzurollen.

Die Synthesis ist das Dritte aus Theorie und Praxis, ist ihr dialektisches Werden. Weder darf sie nur bewusstloses Drittes sein, sonst wäre dieses Werden wiederum nur praktisch wirklich, noch darf dieses Dritte die Immanenz der reinen Reflexion sein, sondern dieses Dritte „ist ein Verhältnis [...], das sich zu sich selber verhält“. (IV, 13) Der Mensch ist als Mensch werden des Wissen und wissendes Werden, ist die Dialektik beider, keines der Momente kann ihm geschenkt werden. (Kierkegaard IV, 28) Auch das dialektische Werden ist nicht einseitig praktisch oder theoretisch auflösbar. „Der Mensch ist Geist. [...] Geist ist das Selbst. [...] Eine Synthese ist ein Verhältnis zwischen zweien. So betrachtet, ist der Mensch noch kein Selbst. [...] Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, dann ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“ (Kierkegaard IV, 13)

Wäre nun dieses „positive Dritte“, die Dialektik von Theorie und Praxis, mehr als nur Einsicht in das eigene Werden, wäre es zugleich das Erzeugnis des Werdens, stände also die Einsicht selbst nicht mehr in der Dialektik, son-

dern wäre als absolute Einsicht auch seine totale Existenz (Hegel), so könnte die Theorie das Umgreifende der Praxis genannt werden, und diese wäre nur ein Hemmnis der Selbstentdeckung, welches abgestoßen wird, wenn die Einsicht sich voll einsieht. Dann war keine Dialektik von Theorie und Praxis. Wäre nun dieses „positive Dritte“ nicht nur Werden der Einsicht, sondern zugleich das Ableitende der Einsicht, stünde also das Werden nicht mehr in der Dialektik, sondern wäre absoluter Werdensprozeß auch sein eigenes Wissen (Marx), so könnte die Praxis das Umgreifende der Theorie sein und diese nur ein Hemmnis der Selbstwerdung, welches abgestoßen wird, wo das Werden sich selbst wird. Auch hier war die Dialektik keine Dialektik.

Das Werden ist der Einsicht immer vorgegeben, so wie die Einsicht dem Werden aufgegeben ist. In seiner Vor- und Aufgegebenheit aber steht der Mensch jenem gegenüber, durch welchen er gesetzt ist. Er muss sich also – wenn er sich nicht missdeutet – notwendig auch zu einem anderen verhalten, durch den er *ist*. So kann ihm das Gottesproblem nicht erspart bleiben. „Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein anderes gesetzt, dann ist das Verhältnis wahrscheinlich das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist dann doch wiederum ein Verhältnis, verhält sich zu dem, was da das ganze Verhältnis gesetzt hat. Ein derart abgeleitetes, gesetztes Verhältnis ist das Selbst des Menschen, ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem anderen verhält.“ (Kierkegaard IV, 13)

Von diesem Ansatzpunkt her entlarvt Kierkegaard die absolute Reflexion und die reine Praxis (Kierkegaard IV, 24) in ihrer Zwiespältigkeit und Verzweiflung (Kierkegaard IV, 17f.). Die absolute Reflexion, die sich selbst noch angesichts der Unauflöslichkeit praktischer Existenz auf seine Selbstheit fixiert, ist der verzweifelte Versuch, „selbst sein zu wollen“. Die reine Praxis, die, selbst noch angesichts der Unmöglichkeit unmittelbar praktischen Tätigseins, auf ihrer Blindheit beharrt, ist der verzweifelte Versuch: „nicht selbst sein zu wollen“. (Kierkegaard IV, 13) Bei beiden Verfehlungen bricht die Kluft zwischen Theorie und Praxis erst dort richtig auf, wo der Versuch einer absoluten Lösung, trotz seiner faktischen Unmöglichkeit, aufrechterhalten wird. (Kierkegaard IV, 45ff.)

Die Verzweiflung, man selbst sein zu wollen, und die Verzweiflung, nicht man selbst sein zu wollen, werden zur Sünde, wenn sie, mit Bewusstsein vor Gott zu sein, verzweifeln. Die Dialektik von Theorie und Praxis führt notwendig zum Gottesproblem, weil sich die Dialektik in keiner Weise selbsterzeugen und -begründen, sondern sich nur in ihrer Vorgegebenheit einsehen und in ihrer Aufgegebenheit tätigen kann. Wo die Dialektik trotz ihrer über sie hinausweisenden Begrenzungen nur sie selbst sein will oder nicht sie

selbst sein will, da gerät sie selbst wieder in eine kurzschlüssige Selbstverlarung und erneuert den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis; diesmal aber bereits sündig, denn sie will bewusste Umgehung der Gottesproblematik sein. Das Bewusstsein vor Gott zu sein, erhebt den Menschen: „Dieses Selbst ist nicht mehr bloß das menschliche Selbst, sondern ist [...] das theologische Selbst [...] das Selbst gerade Gott gegenüber.“ (Kierkegaard IV, 75)

Auch die Einsicht in die Sünde kann in zweifacher Weise als Sünde sich erneuern: „Die Sünde, über seine Sünde zu verzweifeln“, d.h. der theoretische Vertrauensmangel in die Fähigkeiten des Selbst, und „die Sünde, an der Vergebung der Sünde zu verzweifeln“, d. h. die praktische Kleinmütigkeit in das Verständnis des Selbst (Kierkegaard IV, 103ff.). Die einzige Möglichkeit, nicht in eine Missdeutung und Missleitung seiner selbst zu geraten, sieht Kierkegaard im Glauben: „Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, durchsichtig in Gott gründet.“ (Kierkegaard IV, 78)

Von hier her müsste sich der Glaube so bestimmen: Glaube ist die auf Gott gerichtete unendliche Dialektik von praktischer Theorie und theoretischer Praxis. Praktische Theorie, weil sie sich nicht als Theorie auf sich vollzieht, sondern aus Gott her sich versteht; theoretische Praxis, weil sie sich nicht als Praxis aus sich versteht, sondern auf Gott hin sich vollzieht. Beide sind einander nicht identisch, sondern abermals als dialektisches Werden aufeinander bezogen. Gerade aber als ein unendliches Werden auf Gott hin und aus Gott her bestimmt Kierkegaard den Glauben: „Glaube ist Sinn für das Werden.“ „Glaube und Werden entsprechen einander und betreffen die aufgehobenen Bestimmungen des Seins.“ So „erweist es sich [...], daß der Glaube nicht eine Erkenntnis, sondern ein Freiheitsakt, eine Willensäußerung ist. Er glaubt das Werden und hat in sich also die Ungewißheit aufgehoben, die der Nichtsheit des Nichtseienden entspricht.“ (Kierkegaard V, 77/78/76)

Aber selbst diese Selbsteinsicht, Werdender und Glaubender vor Gott zu sein, kann aus der Dialektik von Theorie und Praxis herausfallen. Dann nämlich, wenn es ihr nur um eine Selbsterkenntnis zu tun ist; denn dann argumentiert sie vom vorweggenommenen Ende (Kierkegaard III, 58) auf ein auf sie hinführendes Werden zurück, das niemals mehr wirkliches, praktisches Werden ist. So darf sich die Einsicht in das Werden nicht aus dem Werden herausstellen, sondern muss es als seine Geschichte vollziehen. In Abwehr gegen dieses erneute Verfehlen der Dialektik in ihrer wirklichen Geschichte, in Abwehr gegen die Hegelsche absolute Reflexion (Kierkegaard III, 24) rückt Kierkegaard den Glauben immer mehr in eine reine Praxis. Er gerät dabei in die Schwierigkeit, sagen zu müssen, wie eine Einsicht in das Werden möglich ist, das nicht der Praxisvergessenheit absoluter Theorie verfällt und doch auch nicht Blindheit ist. Werden und Glauben kann man nicht

mehr verstehen, wenn man sich durch sein Einsehenwollen aus Werden und Glauben herausstellt, man kann es „nicht verstehen, ohne zu arbeiten“. (III, 24) „Die Philosophie kann und soll den Glauben nicht geben, aber sie soll sich selbst verstehen und wissen, was sie bietet, und soll nichts nehmen, zumindest den Menschen nicht etwas abschwindeln, als wäre das nichts.“ (III, 29).

Die Philosophie muss so selbsteinsichtig sein, verstehend, dass sie ihr Gemeintes nicht sagen kann (Kierkegaard III, 108 ff.), dass sie das Werden und die Dialektik nicht in einer absoluten Reflexion fixieren kann, da sie sich sonst selbst nicht mehr aus dem Werden versteht. So verstanden führt sie – so könnte man kantisch sagen – notwendig in eine Antinomie: sie kann weder in ihrer Aussage die Praxis mitbegreifen noch kann sie sich aus der Praxis lösen.

Über diese antinomische Rede der Philosophie hinaus versucht Kierkegaard eine positive, im Werden selbst bleibende Rede des Glaubens zu finden. Dabei wird ihm der Glaube zu einer, nur aus sich selbst sich tätigenden, reinen Praxis – zu einem praktischen Bekennen, einer Zeugnischaft – die von außen nur als Paradox und Absurdität erahnt werden kann. „Jeden Augenblick habe ich [...] jenes ungeheure Paradox vor Augen, welches den Inhalt von Abrahams [des Glaubenden] Leben ist, jeden Augenblick werde ich zurückgestoßen, und mein Gedanke kann, trotz all seiner Leidenschaft, nicht in das Paradox eindringen.“ „Ob ich ihr auch mutig entgegengehe, mein Mut [ist] doch kein Glaubensmut [...]. Ich kann die Bewegung des Glaubens nicht durchführen, ich kann nicht die Augen schließen und mich zuversichtlich in das Absurde stürzen, es ist mir eine Unmöglichkeit, aber ich rühme mich dessen nicht.“ (Kierkegaard III, 29 f.).

Von der Unmöglichkeit der reflexiven Fixierung der menschlichen Dialektik von Theorie und Praxis einerseits (Kierkegaard IV, 92) und der Notwendigkeit eines immer schon praktischen Vollzugs der Dialektik andererseits schreitet Kierkegaard weiter auf die Möglichkeit eines unmittelbar praktischen und bewussten Glaubensmuts hin. In Abhebung von der Reflexion, die, wo sie einsichtig war, sich seit Sokrates als skeptische Wiedererinnerung verstand – Wiedererinnerung, weil sie als Erkenntnis ihres eigenen Selbst auf das Immerschon ihrer Dialektik zurückschaut; skeptisch, weil sie weiß, im Erkennen ihr Selbst bereits aus der Wirklichkeit herauszulösen –, formuliert Kierkegaard nun den Glauben als die werdende Dialektik von Theorie und Praxis und nennt diese paradox anmutende und dem Absurden sich anvertrauende Glaubensbewegung „Wiederholung“: „Die Dialektik der Wiederholung ist leicht; denn das, was wiederholt wird, ist gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden, aber gerade dies, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu dem Neuen.“ (II, 23) Jener, der sich wiederho-

lend verwirklicht, „würde dann religiös mit Furcht und Zittern, würde aber auch im Glauben und Vertrauen verstehen, was er von Anfang an getan hatte und was er in Konsequenz davon verpflichtet war ferner zu tun.“ (Kierkegaard II, 83) Die Wiederholung kommt aus dem Werden, das sie immer schon war, und geht, ohne aus der Dialektik von Theorie und Praxis herauszutreten, auf das Werden zu, das sie immer wieder neu sein wird.

Trotzdem zeigt es sich hier nun, dass Kierkegaard seinem eigenen Ansatz letztlich nicht gerecht werden kann. Theorie und Praxis fallen ihm wiederum als zwei wirkliche Möglichkeiten (Sokrates und Abraham) (Kierkegaard III, 29/35; V, 12 ff.) auseinander. Die Skepsis der Wiedererinnerung und der „göttliche Wahnsinn“ der Wiederholung (Kierkegaard III, 22) sind polar auseinander und aufeinander bestimmt, ohne aber dass die Bestimmungen selbst als geschichtliches Werden des wirklichen Menschen begriffen sind und aus ihm werden. Weder hat die skeptische Wiedererinnerung wirklichen Bezug zu sich selbst noch die mutig-absurde Wiederholung wissenden Bezug zu sich selbst. Ohne sich selbst darin verstehen zu können, ist der Glaube unmittelbar in seiner Richtung auf Gott bei Gott. Letztlich wird der Glaube in Gegnerschaft zur absoluten Reflexion doch nur als reine Praxis einer mystischen Einheit mit Gott ausgegeben. Der Glaube ist somit absolut individuelle Praxis, die des Zweifels und dadurch des ewigen ringenden Werdens entbehrt. Der Glaube ist unmittelbar und zweifellos bei Gott, er ist damit gar nicht dialektisch aus dem Werden von Theorie und Praxis bestimmt.

Theorie und Praxis werden auf der letzten Vermittlungsstufe Kierkegaards als religiöse Entscheidungsmöglichkeiten einander gegenübergestellt. Sie bleiben selbst noch in der Antinomie zueinander, und das Werden aus beiden kann sich daher auch noch nicht als Geschichte – nicht einmal als die des Individuums (und nur vom Individuum her versteht Kierkegaard das Problem von Theorie und Praxis) – verstehen und verwirklichen.

5. *Schelling – Menschliches Handeln in Wirklichkeit und Geschichte*

„Die Kritik der reinen Vernunft hat zuerst aus der Idee vom System überhaupt bewiesen, daß kein System [...] in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch-notwendigen, aber *unendlichen* Handlung sey.“ (Schelling I, 305)

Der 20-jährige *Schelling* (1795) bestimmt das Ich als die sich produzierende unendliche Dialektik von Denkpraxis und Wissen. Würde er das Ich im Wissen als Ich bestimmen wollen, so vergäße er dessen Praxis. Würde er es

sich rein praktizieren lassen, so wäre es nie Ich, denn es hätte keine Beziehung zu sich selbst. Nur die unendliche Selbstbehauptung des „Ich bin“ setzt das Ich und sein Wissen.

Es scheint ein langer und verschlungener Weg von diesem Versuch der Selbstbestimmung zum Alterswerk Schellings. Das Grundproblem der Dialektik von Theorie und Praxis ist geblieben, wenn es sich auch nun in einem umfassenden Wirklichkeits- und Geschichtshorizont zu bewähren hat. Jenes unendlich werdende „Ich bin“, jene ursprünglich werdende Synthesis menschlichen Sinns und menschlicher Existenz ist zwar Werden aus wissendem Dasein und daseiendem Wissen, aber all sein Wissen und Dasein ist ihm nicht aus sich selbst verständlich und für sich selbst vollziehbar. Sinn wird nicht vom Wissen konstituiert, Sinn wird im Denken nur wiedererinnert; Existenz wird nicht durch Praxis erzeugt, Existenz wird im Handeln nur wiederholt. Sinn und Existenz sind als Probleme dem menschlichen Werden aus Denken und Handeln vorgegeben und aufgegeben. Wo immer der Mensch sich zu bestimmen sucht, ist diese Bestimmung nur Wiedererinnerung eines nicht durch ihn gesetzten Sinns, er steht immer mitten in der Wirklichkeit.

Wo immer der Mensch sich zu verwirklichen sucht, ist diese seine Praxis nur Wiederholung einer nicht durch sie erzeugten Existenz, er steht immer mitten in der Geschichte. Es ist dem Menschen aufgegeben, sich wirklich in der Wirklichkeit zu erwirklichen und sich geschichtlich in der Geschichte zu erwerben. Dieses aber kann er nur von einem Prinzip her, welches nicht selbst in der menschlichen Dialektik steht, welches absolute Einheit von und Mächtigkeit über Sinn und Existenz ist, d. h. das Wirklichkeit und Geschichte, aus sich hervorbringt und in seinem Sinn setzt. Das „Ich bin“ ist nur in der Wirklichkeit wirklich und in der Geschichte werdend. Geschichte und Wirklichkeit bleiben dem Ich aber unverfügbar, wenn es diese nicht von einem wirklichen Gott her begreift, diesen aber kann es selbst erst aus beiden erfahren. So kann das „Ich bin“ sich nur dadurch als „Ich bin“ behaupten, dass es sich auf einen wirklichen Gott hin entwirft und versucht; auf Gott als Mächtigkeit über Wirklichkeit und Geschichte muss es vertrauen und hoffen, dass er sich wirklich als Gott erweise, nur dann kann es sich selbst verwirklichen. So wird die Behauptung des „Ich bin“ zum Totalexperiment glaubenden Handelns und handelnden Glaubens. „So sehen wir, daß jener Erweis [des wirklichen Gottes] ein durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ist, der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche Philosophie*“ (Schelling XI, 571).

Zunächst stellt sich das Problem von Theorie und Praxis in der Selbstbehauptung des Ich. Das Ich ist kein Naturhaftes, denn das Ich ist nur dadurch Ich, dass es sich weiß. Das Ich ist kein gegenständliches Wissen, denn das Ich ist nur dadurch Ich, dass es sich produziert. Das Ich ist nichts anderes als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren, d.h. ein intellektuelles Anschauen. „Ich *bin* nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von diesem Wissen überhaupt nicht *als Ich*. Das Ich ist sein eigenes Tun, sein eigenes Handeln.“ (Schelling IV, 167)“

Das Ich ist Ursprung und Prinzip alles Wissens. Nichts kann Gegenstand im Wissen sein, was nicht durch tätiges Denken zu einem solchen gemacht wurde, und auf nichts kann sich Denken tätigen, ohne es ins Wissen zu erheben. „Mit diesem Actus des Selbstbewußtseyns ist für jeden Menschen das ganze Universum zumal gesetzt, das eben darum *nur* im Bewußtsein da ist. Mit dieser Selbstsetzung: Ich bin, beginnt für jedes Individuum die Welt, dieser Akt ist in einem jeden der gleiche ewige, zeitlose Anfang seiner selbst sowohl als der Welt.“ (Schelling X, 90)

Das Wissen weiß Wirkliches. Es hat im Wissen nicht das Wirkende des Wirklichen, sondern nur das Notwendige und Allgemeine des Wirklichen. Es ist „das Negative der Existenz“ und weiß nur dasjenige, „*ohne* welches nichts existieren könnte, woraus aber noch lange nicht folgt, daß alles auch nur *durch* dieses existirt.“ (Schelling X. 143) Das Notwendige und Allgemeine des Wirklichen ist nicht durch das Denken und Wissen gesetzt, wohl aber durch es erkannt. Insofern ist Wissen Wiedererinnerung von Sinn, denn Sinn ist das Notwendige und Allgemeine im Wirklichen selbst. Nur von der grenzbegrifflich aus dem Wissen gewonnenen Idee Gottes können wir sagen, dass dessen Wissen auch Sinnsetzung sein muss. Selbst ein totales Welthaben des Menschen kann immer nur Wiedererinnerung vorausgesetzten Sinnseins der Welt sein.

Das Werden der Welt im Wissen und das Werden des Ich als ein Wissendes wird aus dem „geheimen Verkehr [im Ich], in welchem zwey Wesen sind, ein fragendes und ein antwortendes, ein wissendes, oder vielmehr das die Wissenschaft selber ist, und ein unwissendes nach Klarheit ringendes, diese innere Unterredungskunst, das eigentliche Geheimnis des Philosophen ist es, von welcher die äußere, die davon Dialektik heißt, nur das Nachbild, und wo sie zur bloßen Form geworden, der leere Schein und Schatten ist.“ (Schelling, *Weltalter* 5)

Wenn wir von der Dialektik von Theorie und Praxis sprechen, haben wir nur ein über abstrakte Momente gewonnenes Bild des wahren Werdeprozesses des menschlichen Erfahrens, Denkens und Handelns. Nicht aus den abstrakten Momenten wird das „Ich bin“, denn diese Momente sind niemals für

sich im Ich wirklich. Theorie und Praxis sind nur Momente des sich selbst interpretierenden Werdens des „Ich bin“.

Das „Ich bin“ steht in der steten Not, sich selbst misszuverstehen. Das „Ich bin“ muss sich als unendlichen Akt auf das Wissen hin tätigen, ebenso wie es sich als Wissen aus der Denkpraxis her zu verstehen hat. Sagt das Ich aber: „Ich bin Ich“, so versucht es seine eigene Denkpraxis in das Wissen aufzuheben, welches dadurch absolutes Wissen zu werden scheint, denn es versteht sich nun selbst als das Sinn-Setzende – während es das sich selbst ins Wissen von Sinn Setzende ist. Das absolute Wissen setzt sich als das Resultat eines vorwegnehmenden unendlichen Werdens. Es erhebt sich zur Idee Gottes, denn indem es sich selbst als absolutes Wissen setzt, ist es das alles andere Wissen Setzende und das sich als Setzendes wissende Setzen des absoluten Wissens (Hegel). Das sich ins absolute Wissen hypostasierende Ich verliert in seiner Missinterpretation die Praxis. Dieser bedient sich das absolute Wissen nur als Mittel, als Bewegung zur Absolutheit. „So kann ein der Verwirrung ausgesetztes Wesen, [...] dieses andre Ich, anstatt es in sich wirken zu lassen, zum Mittel für seine Zwecke und für seine eigene Freiheit machen, welches die höchst mögliche Umkehrung des wahren Verhältnisses ist [...].“ (Schelling, *Weltalter* 97).

Jedoch kann diese hypostasierte Selbstinterpretation sich nur in der reinen Theorie aus dem Werden des „Ich bin“ loslösen, nicht aber existentiell. Die Zeugungskraft des Denkens lebt fort, auch wenn das Wissen sie vor und für sich selbst bereits getötet hat. In actu kann sich das Wissen nicht vom Denkakt lösen. Immer besteht die Möglichkeit, dass das Wissen wissentlich seiner unmittelbaren und ursprünglichen Gebundenheit an den Denkakt ansichtig wird und sich dann in seiner abstrakten Absolutheit zurücknimmt, um für das Wirken des Menschen in Denken und Handeln Raum zu schaffen: „Indem [der Mensch] sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen *ist*, nämlich für das absolute Subjekt, von dem gezeigt ist, daß es eben das Wissen selbst ist. In diesem Akt [der Ekstase], da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt *als* das Wissen ein.“ (Schelling IX, 228) Jenes aber, welches das Wissen *ist*, ist „das *schlechthin unzweifelhafte Seyn*“ in actu. (Schelling XI, 320) Das „Ich bin“ verfehlt sich, wenn es sich als Ich nur weiß, anstatt das existentiell aufgegebenen „Bin“ zu praktizieren. Dieses „Bin“ aber ist tätige Existenz oder menschliche Praxis: „Die Menschen sind gewohnt, das Seyn als etwas ganz Willenloses und gleichsam nur als Zugabe zum Wesen anzusehen. Gleichwohl, wenn sie auf die innere Existenz achtgeben wollten, würden sie das Gegenteil finden und z.B. bemerken, daß ohne Anteil ihres eigenen Selbst auch das Beste, das in ihnen der Anlage nach sein mag, zu keiner Wirklich-

keit gedeiht. [...] Sich selber wollen [...] ist allein die thätige, die wahre Existenz.“ (Schelling, *Weltalter* 22f.).

Der praktische Denker erfährt sich und Existierendes unmittelbar in seinem Existieren. Das ist der Sinn des Erfahrens, dass es als Wirkendes unmittelbar auf das Wirken alles Existierenden gerichtet ist. „Für das aber, was Sache der Erfahrung, bedarf es keinen Beweises, daß es existire, es ist eben darin schon als ein wirkliches Existierendes bestimmt.“ (Schelling XIII, 58).

Indem sich das Ich als Prinzip alles Wissens erhebt – und es muss sich als solches erheben, sonst ist überhaupt kein Wissen wirklich –, gerät es in die Gefahr, sich und das Wissen zu missdeuten. Nur wo sich das „Ich bin“ aus dem „Bin“ heraus und auf es hin tätigt, wo es sich selbst „in der Tat“ verwirklicht, erfährt es als Existierendes Existierendes. „Insofern ist die Erfahrung, durch die wir eben das wirkliche Existieren wissen, eine von der Vernunft unabhängige Quelle“. (Schelling XIII, 61 f.). In actu ist das Ich immer mehr als sein eigenes Wissen. In actu ist es als Existierendes unmittelbar unter Existierenden. Existenz ist „tätiges Widerstreben“ gegen alles Wissen, ist „aktives Dunkel“ und „positiv tätiges Prinzip“. Nur die Vernunft kann im Wissen Existierendes von Existierendem losreißen und es als ein bestimmtes Seiendes feststellen, aber gerade da hat es nur noch das vermittelte Seiende und nicht mehr Existierendes. „Wenn man von dem Seyn nur das nimmt, was sich davon uns entgegenstellt, und von dem anderen Princip nur so viel, als etwa auch der bloße Mechaniker von ihm in sich finden kann; so entsteht der abgezogenste Ausdruck, in welchem die Zweyheit dargestellt werden kann; sie erscheint als Gegensatz von Seyn und Denken. Diesem Denken stellt sich das allgewaltige Seyn von jeher als eine unbezwingliche Kraft entgegen“. (Schelling, *Weltalter* 50f.).

Dort aber, wo das Ich sich seines Wissens in seiner Hypostase begibt, dort, wo es nicht mehr sein Sein aus seinem Wissen setzen will, sondern seiner Existenz in actu gewahr wird, also dort, wo es bewusst ekstatisch und „in der Tat“ sein Wissen dem Existieren unterstellt, dort überwindet es praktisch die Negativität des Wissens. „Das Beweisende der intellektuellen Anschauung [von der Schelling in seinen frühen Schriften ausging] in Bezug auf das Ich liegt bloß in ihrer Unmittelbarkeit; im ‚Ich bin‘ ist unmittelbare Gewißheit“. (Schelling X, 148). Das sich als „Ich bin“ denkende Ich, das Prinzip allen Wissens, erfährt sich in actu als Existierendes. Seinsgewissheit und Selbstgewissheit sind im „Ich bin“ ursprünglich und unmittelbar beisammen. Nur eine hypostasierende Fehlinterpretation der Selbstreflexion kann die Seinsgewissheit praktischen Existierens in das Wissen aufheben. Wenn das Ich aber die Kluft bemerkt, die es durch seine Fehlinterpretation zwischen seinem Wissen und der Existenz aufreißt, so kann das Ich durch die Tat sei-

ner Umkehr sich in actu – bewusst und gewollt – dem unvordenklichen Existieren unterstellen. „Die Vernunft [...] entschließt sich, vom Seyn vor allem Denken auszugehen. Sie unterwirft sich diesem aber nur, um sich unmittelbar gegen dasselbe wieder aufzurichten, mit der Frage nämlich, *was* das unvordenkliche Seyende ist: denn sie hat in ihm zunächst und unmittelbar eben nur das unvordenkliche Existieren selbst.“ (Schelling XIV, 345). Dieses unvordenkliche Existieren ist nur Ausgangspunkt für eine neu zu beginnende positive Philosophie, sie ist auch nur ein Moment, von dem sich das Wissen abhebt.

Von der wirklichen Bewegung, die das Denken beim Denken des „Ich bin“ vollzieht, sind die abstrakten Momente Theorie und Praxis zu unterscheiden, deren Dialektik jenes Werden des „Ich bin“ umschreiben sollen und doch nicht ganz können, weil sie selbst nur theoretisch das Werden aussagen. Bei dieser Bewegung entfernt sich das Wissen zunächst aus der Ursprünglichkeit des Denkens, bis es die Negativität seiner selbst erkennt und nun in actu (existentiell) sich unvordenklichem Existieren unterstellt, nicht aber um sich darin ganz und gar zu verlieren, sondern um dieses erfahrend zu erkunden. Das Denken „kehrt zurück nicht mehr als das nicht wissend-, sondern nun als das wissend-wissende, und darum nicht mehr blindlings [...], sondern frei, wissend und wollend, in ihm [dem Seyn] seyende“. (Schelling X, 266). Nicht um das unvordenkliche Existieren kann es dem werdenden „Ich bin“ zu tun sein. Nicht um in blindem, unmittelbarem Bezogensein auf Existierendes unterzugehen, begibt sich das Wissen seiner Abstraktheit. „Die Aufgabe ist, in diesem allein Vorausgegeben, dem unbedingten Seyn oder Existieren [...] die eigentliche Monas, d. h. das Bleibende, das über allem stehende Prinzip zu finden“. (Schelling XIV, 337).

Das „Ich bin“, welches sich in actu dem unvordenklichen Existieren unterstellt, kehrt bewusst und gewollt in seine ursprüngliche Praxis in Wirklichkeit und Geschichte zurück. Aber nicht um ein blindes Praktizieren geht es ihm, sondern um Verwirklichung seiner selbst in Wirklichkeit und Geschichte. Es unterstellt sich praktisch und existentiell einer selbst bereits schon praktisch-wirkenden und existierenden Welt. Um sich in dieser sinnvoll zu verwirklichen, muss das „Ich bin“ den Sinn von Wirklichkeit und Geschichte erfahren. Das „Ich bin“ soll wirklich Wissendes in Wirklichkeit und Geschichte sein, und es soll aus Sinn und auf Sinn hin Wirkendes sein.

Beides aber kann es nur, wenn es sich auf Gott hin entwirft und aus ihm her sich versucht. Denn ein wirklicher Gott allein kann Einheit von und Mächtigkeit über Wirklichkeit und Geschichte sein. Er allein ist existierender Sinn und sinnhafte Existenz, von dem her menschlicher Sinn und menschliche Existenz erst Sinn und Existenz erhalten. Aber das sich unvordenklichem Existieren unterordnende „Ich bin“ hat keinerlei Gewissheit von einem wirk-

lichen Gott. Es muss sich dem Existieren unterstellen, muss sich auf einen wirklichen Gott hin entwerfen, durch den sein „Ich bin“ erst Halt bekommt, in der Hoffnung, dass sich Gott als wahre Mächtigkeit in Wirklichkeit und Geschichte zeige. Die positive Philosophie, die mit der Tat der Unterstellung anhebt, soll „Philosophie fürs Leben“, soll „die positive Erklärung der Wirklichkeit“ sein (Schelling X, 216), sie ist es dadurch, dass sie sich dem Existieren unterordnet und doch in ihm und aus ihm Sinn wissen will und dadurch, dass sie sich dem Sinn einordnet und doch aus ihm und in ihm Existenz erschaffen will. Beides aber gelingt nur, wo das Ich auf die Einheit von Sinn und Existenz durch die Mächtigkeit eines wirklichen Gottes vertraut und hofft. Der Sinn von Wirklichkeit und Geschichte kann niemals theoretisch bewiesen oder blind-praktisch erschaffen werden. Und doch muss der Mensch sich Wirklichkeit und Geschichte anvertrauen. Deshalb ist sein wirkliches und geschichtliches Handeln immer entwerfendes und versuchendes Totalexperiment auf einen wirklichen Gott hin. „Aber eben darum ist dieser Beweis *selbst* nicht bloß der Anfang oder ein Theil der Wissenschaft [...], er ist die ganze Wissenschaft, nämlich die ganze positive Philosophie, – diese ist nichts anderes als der fortgehende Erweis des wirklich existirenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist – denn wenn auch die Natur für jetzt am Ende ist und still steht, ist doch in der Geschichte noch Bewegung und unablässiges Fortschreiten – weil, insofern das Reich der Wirklichkeit nicht ein abgeschlossenes, sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist, so ist auch der Beweis *nie* abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philo - sophie.“ (Schelling XIII, 131).

Positive Philosophie ist nicht Wissenschaft des reinen Wissens, ebenso wenig wie sie Verkündigung einer reinen Schau ist. Positive Philosophie kann nur Rede des werdenden „Ich bin“ in Wirklichkeit und Geschichte selbst sein. Deshalb spricht sich in der positiven Philosophie das Ringen des Menschen um sein Selbst vor Gott aus. Somit kann sie auch nur als Anrede des Menschen in seinem Werden vor dem erhofften Heil von Geschichte und Wirklichkeit, im Vertrauen auf einen wirklichen, persönlichen Gott, verstanden werden. Auch diese positive Anrede des Menschen kann zu einer theoretischen Bestimmung des Menschen verunstaltet werden. Wo immer die Anrede nicht mehr als Anrede empfangen, sondern zu einer theoretischen Bestimmung wird, da hat sich der Angeredete selbst schon aus seiner wirklichen Praxis entfernt und versucht, sich von den abstrakten Momenten seiner Theorie her zu verstehen und zu erwirken. Nur wo der Angeredete – und das ist auch immer der Redende selbst – die Anrede nicht als Bestimmung und auch nicht nur als bloßen Appell missversteht, sondern sie als Versuch und

Entwurf nimmt, Mensch zu sein vor Gott, nur da kann er selbst den Entwurf entwerfen und den Versuch versuchen.

Die positive Philosophie ist eine „freie Geistestat“ (Schelling IX, 228), sie ist „Handeln, ist Wirksamkeit“ (Kierkegaard zit. bei A. M. Koktanek), sie kann nicht demonstriert sondern nur erarbeitet werden. Jene, die die positive Philosophie ablehnen, lassen sich nicht anreden, für sie sind Theorie und Praxis abstrakt entgegengesetzte oder hypostasierte Größen, von welchen aus sie weder ihre eigene Wirklichkeit versuchen noch sich auf ein Heil in der Geschichte hin entwerfen können. Jene aber, denen sie Anrede ist, werden nicht mehr den gewiesenen Weg folgen, sondern sich aus ihrer eigenen Wirklichkeit versuchen, und sie werden nicht über das gezeigte Heil sinnen, sondern selbst sich auf es hin entwerfen. Positive Philosophie ist das Totalexperiment des glaubenden Handelns und handelnden Glaubens. Dies hat Schelling wie kein anderer erkannt und aufgezeigt, und doch verliert sich sein Spätwerk letztlich wieder in theoretische und dogmatische Theosophie. Wir müssen versuchen, an Schellings Ansatz zum positiven Philosophieren anzuknüpfen und weiterzuarbeiten, ohne selbst in Metaphysik gleich welcher Art zurückzusinken.

„Wenn ich hiermit die Möglichkeit eines solchen [Systems] auszusprechen scheine: so ist doch keineswegs meine Meynung, daß es für jedermann daseyn könne; vielmehr möchte ich sagen: das System sey wohl möglich, ja wirklich, aber es sey nicht darstellbar – äußerlich nämlich, so daß es nun ein jeder nehmen und sich wie anderes Wissen zueignen könnte. Denn dieses ganze Wissen ist nur in einer beständigen nie aufgehörenden Erzeugung, so daß es nimmer zum todten Besitzthum werden kann. Es ist der innerlich--wiederholende und nachbildende Prozeß jenes großen ungeheuren Prozesses alles Lebens von seinem ersten stillen Anfang bis zur Gegenwart, ja bis in die fernste Zukunft. Wie viele aber haben wohl die Kraft, Vermögen, Selbstverleugnung genug, sich in diesen Prozeß hineinzubegeben. [...] Selbst theoretisch ihn mitmachen ist nicht genug. Wer den Prozeß des Lebens [...] nicht praktisch erfahren, wird ihn nie begreifen.“ (Schelling, *Weltalter* 102).

6. Schlussbemerkung

Menschliches Sein ist Handeln. Handeln zu bestimmen ist eine Unmöglichkeit. Die Bestimmung wird notwendig zu einer Theorie, die die Praxis außer sich hat. Theorie und Praxis sind abstrakte Momente der Bestimmung, die im Handeln nicht wirklich sind. Theorie ist das Selbstverständnis der Bestimmung, Praxis, das der Bestimmung Unverfügbare des Handelns. Jedes Be-

stimmen ist sich selbst unverfügbar in seiner Praxis. Alles Bestimmen ist negative Philosophie.

Positive Philosophie ist der Versuch, nicht zu bestimmen, sondern zu handeln: sich als Mensch, der um die Aporetik aller negativen Philosophie weiß, in die Wirklichkeit zu erwirken, in die Geschichte zu erwerben. Positive Philosophie ist Entwurf und Versuch, Mensch zu sein, in der Hoffnung und im Vertrauen auf einen Sinn von Wirklichkeit und Geschichte, den es selbst erst zu erfragen, zu erfahren und zu erstreben gilt. Die Antwort gibt der Mensch sich nicht allein.

Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie Zur *Darstellung des Naturprozesses* (1843–44)¹

Seitdem vor zwei Jahrzehnten Schellings frühe Auseinandersetzung mit Platons *Timaios* aus dem Jahre 1794 erschienen ist², wissen wir, dass die Frage nach der Entstehung der Welt, nach ihrer Konstitution und ihrer Einheit, sich wie ein roter Faden durch Schellings philosophisches Denken und Forschen lebenslang hindurchzieht. Dabei macht sein Denken durchaus gravierende Wandlungen durch, wird durch erweiterte philosophische Problemstellungen zu beträchtlichen Modifikationen und beachtlichen Kehren veranlasst; und doch verbleibt der Denkweg Schellings, durch den bestimmenden Blick auf diese eine Fragestellung, in erstaunlicher Kontinuität.

Im frühen *Timaeus*-Manuskript von 1794 befragt Schelling Platons Lehre von der Weltentstehung und Weltkonstitution transzendentalidealistisch. Durch die Begegnung mit Fichtes *Wissenschaftslehre* verstärkt sich dieser Zug in den transzendentalen Idealismus. Aber es ist die aus der Platon-Beschäftigung weiterdrängende Fragestellung der Weltentstehung, die Schellings transzendentalen Idealismus nicht nur von Anfang an einen anderen Akzent gibt, sondern Schelling bereits 1797 zur *Naturphilosophie* fortreibt. Obwohl Schelling dann Ende 1800 seine Position zu einem absoluten System der Philosophie erweitert, bleibt doch die naturphilosophische Konstitution des Naturprozesses bis 1806 für ihn die leitende Problemstellung.³ Erst mit der Schrift *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) beginnt der große Umbruch in Schellings Denken hin zu dem, was wir seine Spätphilosophie nennen. Die Naturphilosophie wird fast gänzlich aus seinem Themenhorizont gedrängt und die Fragen nach der Freiheit, der Geschichtlichkeit, der Existenz und nach einem existierenden, freien, geschichtlichen Gott treten in das Zentrum seines Philosophierens. Diese 45 Jahre seines „späten“ Philosophierens von 1809 bis 1854 bilden keineswegs einen einheitlichen Block, auch hier liegen einschneidende Prob-

¹ Überarbeitete Fassung des gleichnamigen Beitrags erschienen in: Arturo Leyte Coello (ed.), *Una Miranda a la Filosofía des Schelling*. *Actas del Congreso Internacional in Santiago de Compostela 1996*, Vigo 1999, 179ff. sowie in *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), 171ff.

² F.W.J. Schelling, „*Timaeus*.“ (1794), Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

³ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „*Von der wirklichen, von der seyenden Natur*“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

lemmodifikationen vor – von der *Freiheitsschrift* und die *Weltalter*-Entwürfe über das Problem der Existenz bis hin zur positiven *Philosophie der Offenbarung*. Und doch sind es nach wie vor die Fragen nach der Entstehung der Welt, ihrem Werden und ihrem Sinn, die Schelling – mit neuen Akzentsetzungen zwar – weiterhin umtreiben, und die ihn schließlich in seinen allerletzten Lebensjahren in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* sogar erneut zu Platon zurückkehren lassen.

Die Schrift, der wir uns im Folgenden zuwenden, stammt aus Schellings letzten Jahren seiner akademischen Tätigkeit in Berlin. Sie wurde, einen Begriff aus dem Einleitungssatz aufgreifend, unter dem Titel *Darstellung des Naturprozesses* vom Sohn Schellings als Bruchstück aus dem handschriftlichen Vorlesungsmanuskript *Über die Prinzipien der Philosophie* vom Wintersemester 1843–44 in die Ausgabe von Schellings *Sämtlichen Werke* Bd. X aufgenommen.

Die Bedeutung dieses Bruchstückes aus der Vorlesung *Über die Prinzipien der Philosophie* liegt darin, dass sich Schelling hierin seit nahezu 38 Jahren erstmals wieder direkt naturphilosophischen Problemstellungen zuwendet. Damit soll nicht gesagt sein, dass sich Schelling nicht auch in der Zwischenzeit mit der Natur als Problem auseinandergesetzt habe. Im Gegenteil, die Natur ist und bleibt ein zentrales Thema auch der Spätphilosophie seit 1809. Insbesondere hat Schelling in zweifacher Weise die Natur in seinen späteren Schriften und Vorlesungen thematisiert. Zum einen, indem er philosophiegeschichtlich ausdrücklich auf seine frühe *Naturphilosophie* eingeht – wie beispielsweise in seiner Münchener Vorlesung *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (1827ff.) – oder zum anderen eingebettet in die seit der *Freiheitsschrift* (1809) neu aufgeworfene Frage nach dem Sinn der Welterschöpfung aus Gott.

Die *Darstellung des Naturprozesses* thematisiert die Natur jedoch anders – und das berechtigt uns, auf die 38-jährige Zwischenzeit aufmerksam zu machen –, erstmals fragt Schelling wieder im Rahmen der Vernunftwissenschaft, wie die Natur als Gegenstand der Naturphilosophie bedacht werden kann und muss. Als Teilstück der Vernunftwissenschaft gehört dieses Bruchstück aus der Vorlesung *Über die Prinzipien der Philosophie* von 1843–44 zu dem Projekt, das Schelling das letzte Jahrzehnt seines Lebens verfolgt, und das uns aus dem handschriftlichen Nachlass als allerletzte Schrift Schellings unter dem Titel *Darstellung der reinrationalen Philosophie* als Teil der Einleitung in die *Philosophie der Mythologie* überliefert ist.

Überhaupt sollte man diese beiden Manuskripte Schellings aus der letzten Phase seines Philosophierens in einem sich gegenseitig erhellenden Zusammenhang studieren. Die *Darstellung des Naturprozesses* diskutiert die

Prinzipien und Potenzen einer Naturphilosophie in kritischer Auseinandersetzung mit Kant und die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* thematisiert dieselbe Problemstellung – und die darüber hinausgehende Philosophie des Geistes – in korrespondierendem Bezug zu Platon und Aristoteles. So erläutern und ergänzen sich die beiden Schriften gegenseitig.

Aber noch aus einem zweiten Grund sollte die *Darstellung des Naturprozesses* zusammen mit der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* analysiert und interpretiert werden, denn der überlieferte Text der *Darstellung des Naturprozesses* präsentiert sich uns in einem recht unübersichtlichen Zustand. Entweder hat der Sohn manche Einschübe und Textverweise durcheinandergebracht – darauf deuten einige offensichtliche Schreibfehler und Bezugsfehler hin –, oder – und auch dafür gibt es Anzeichen – Schelling selber ist sich nach einer so langen Unterbrechung über einige Zuordnungsfragen bei seiner Neufassung der Naturphilosophie zunächst noch unsicher und findet erst nach mehrfacher Überarbeitung in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* wieder zur gewohnten Bestimmtheit zurück.

Insgesamt gesehen, enthalten diese späten Arbeiten von Schelling auch sehr viel Ungereimtes. Hierin sind sie dem *Opus postuum* von Kant vergleichbar: Eindrucksvoll erhellende Ausführungen, die weit über bisher Dargelegtes hinausgehen, werden umrankt von Grübeleien, die uns heute nur noch seltsam und befremdlich anmuten. Es wäre ein Leichtes von diesen Grübeleien her, das gesamte Altersdenken Schellings abzutun. Versuchen wir aber etwas tiefer einzudringen, so finden wir gerade in der *Darstellung des Naturprozesses* eine der großartigsten und prägnantesten Explikationen Schellings zum Projekt seiner Naturphilosophie – nur vergleichbar mit der *Einleitung zum Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) und den *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806).

Nur auf die Darlegung dieser das Projekt der Naturphilosophie klärenden Gedanken Schellings aus der *Darstellung des Naturprozesses* werden wir uns im Folgenden konzentrieren. An dieser Stelle können wir dabei weder ausführlicher auf die offen geführte kritische Auseinandersetzung mit Kant eingehen, noch kann mehr als andeutend darauf hingewiesen werden, dass der verdeckt bekämpfte eigentliche Kontrahent natürlich Hegel ist.⁴

⁴ Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, Frankfurt a.M. 2014.

1. Die Prinzipien des reinen Denkens

Bevor an die eigentliche „Darstellung des Naturprocesses“ (Schelling X, 303) herangetreten werden kann – so führt Schelling im einleitenden Satz der *Darstellung des Naturprozesses* aus –, müssen zunächst die Prinzipien des Denkens geklärt werden, mit denen das Seiende, das Existierende, gedacht werden kann. Schelling reiht sich hiermit erneut in die transzendentalphilosophische Tradition seit Kant ein, aber er beschränkt sein Fragen nicht wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* auf die Bedingungen der Möglichkeit empirisch-wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern fragt weiter und grundsätzlicher nach den Prinzipien des Denkens, die uns schlechthin das Sein, die Existenz zu denken erlauben. Hierin war sich Schelling immer einig mit Hegel: Die Klärung der Logik ist zugleich Klärung der Metaphysik. Aber gerade deshalb erfolgt die Analyse der Prinzipien des reinen Denkens nicht als bloßes Denken des Denkens, wie Schelling polemisch gegen Hegel unterstreicht, sondern als Bedenken der Prinzipien des Denkens des Seienden, des Existierenden. Auch erfolgt diese Analyse keineswegs voraussetzungslos, denn zumindest setzt das Denken sich selbst im Denken des Seienden voraus, genauer: es setzt sogar Differenziertheit und Reichtum der Sprache voraus (Schelling XI, 312). Die Analyse der Prinzipien des Denkens des Seienden, des Existierenden erfolgt nach Schelling vielmehr – wie er in seiner letzten Arbeit in Anlehnung an Platons Dialektik ausführt – in induktiver Selbstklärung des Vollzug des Denkens des Seienden. Erst, wenn die Prinzipien des Denkens des Seienden in ihrer Vollständigkeit und Notwendigkeit gefunden sind, kann zur deduktiv verfahrenen Vernunftwissenschaft selbst fortgeschritten werden.

In der *Darstellung des Naturprozesses* fasst Schelling die Ergebnisse der induktiven Prinzipienfindung, die er später in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* noch weit ausführlicher behandelt, nur kurz auf den ersten dreieinhalb Seiten (X 303-306) zusammen – sie seien hier lediglich zusammengefasst aufgezählt.

Es lässt sich das Seiende nicht denken, ohne es zunächst als reine Subjektivität seiner selbst, als Seinkönnendes zu denken (Schelling X, 303). Aber dies ist nur das erste Prinzip, denn schon folgt als zweites, dass das Seiende als faktisch seiend zu denken ist, als reine Objektivität, als Seinmüssendes (Schelling X, 304). Doch beide Prinzipien blieben völlig bezuglos zueinander, käme nicht noch als drittes hinzu, das Seiende als die Vermittlung beider zu denken, als das Seinsollende, das „in einem und demselben *Subjekt* und *Objekt* ist“. (X, 304) In dieser knappen Aufzählung sieht man der Prinzipienlehre von Schelling fast nicht mehr an, dass Schelling mit ihr in charakteristi-

scher Umreihung von Wesen, Sein und Begriff explizit Hegels *Wissenschaft der Logik* kritisch entgegentritt. Nur analytisch können und müssen wir diese Prinzipien trennen, mit keinem allein ist das Seiende zu denken, sondern nur in ihnen zusammen denken wir Seiendes: „Hier ist also ein reiner Vernunft-Organismus; das Existierende ist nicht zufällig, sondern zufolge reiner Denknöthwendigkeit [...]. Aus diesem Kreis ist nicht herauszukommen. Das Existierende [...] ist das *Absolute* [...], aber nur das Absolute in der *Idee*.“ (Schelling X, 306)

Hier bricht die kurze Behandlung der Prinzipien des Denkens ab und Schelling schreitet im nächsten Satz – scheinbar unmittelbar daran anschließend – zur Vernunftwissenschaft und zu der uns vornehmlich interessierenden Darstellung der Potenzen des Naturprozesses fort. Entweder hielt Schelling in der Vorlesung eine weitergehende Erläuterung an dieser Stelle nicht für notwendig, da er diese eventuell vorher schon vorgetragen hatte, oder der Herausgeber hat hier – etwas voreilig – Ausführungen zusammengedrückt, die so nicht zusammengehören. Jedenfalls klafft hier eine Argumentationslücke, die spätestens seit der Erlanger Vorlesung *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* (1821) bis zu Schellings letzter Arbeit *Darstellung der reinrationalen Philosophie* nicht nur das Kernstück seiner Spätphilosophie bildet, sondern auch den Standort seiner vehementen Hegel-Kritik markiert.⁵

Der zentrale Gedanke kündigt sich bereits im letzten Nachsatz an: „Das Existierende [...] ist das *Absolute* [...], aber nur das Absolute in der *Idee*.“ (Schelling X, 306) D.h. mit den Prinzipien des Denkens vermögen wir nur zu erfassen, wie uns das Seiende, das Existierende schlechthin im Denken notwendig erscheint, *insofern es ist*. Außerhalb dieser Prinzipien in ihrer Verschränkung ist das Seiende nicht *zu denken*. Alles, *was* das Seiende ist, erschöpft sich in diesen Denkprinzipien – aber immer unter der Voraussetzung, *dass* Seiendes *ist*. Oder anders gesagt, wir können im transzendentalphilosophischen Bedenken des Denkens des Seienden alle denknotwendigen Was-Bestimmungen ermitteln, mit denen Seiendes schlechterdings nur gedacht werden kann, aber das Dass des Existierens selbst liegt dem Denken unvor-denklich voraus. Hierbei wird das Existieren nicht als Gegenstand des Den-

⁵ Vgl. hierzu die Kontroverse zwischen Hassan Givsan, „'Ekstasis' oder die Chymische Hochzeit in Schellings ‚positiver' Philosophie“, in: Heinz Paetzold/Helmut Schneider (Hg.), *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 3), Kassel 2010, 111ff. sowie Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Wegbahnung zu Schellings positiver Philosophie – eine alter Streit“, in: Heideleine Beckers und Christine Magdalene Noll (Hg.), *Die Welt als fragwürdig begreifen – ein philosophischer Anspruch. Festschrift für Hassan Givsan*, Würzburg 2006, S. 217ff.

kens gedacht, sondern als das sich ereignede Existieren, das auch im Existieren des Denkens dem Denken in seinen Denknöwendigkeiten unvordenklich und unverfügbar voraus ist. In der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* formuliert Schelling diesen seine ganze Spätphilosophie tragenden Grundgedanken so:

„Aber das Ganze, das sich in Gedanken mit Nothwendigkeit erzeugte, dieses wird wohl das Seyende seyn? Ja, aber im bloßen Entwurf, nur in der Idee, nicht wirklich. Wie jedes einzelne Element das Seyende nur *seyn kann*, so ist das Ganze zwar *das* Seyende, aber das Seyende, das ebenfalls nicht Ist, sondern nur seyn kann. [...] Zur Wirklichkeit wird es erst dann erhoben, wenn Eines oder Etwas Ist, das diese Möglichkeiten ist, die bis jetzt bloß in Gedanken reine Noemata sind. Dieses aber, was diese Möglichkeiten Ist, kann begreiflicherweise nicht selbst wieder eine Möglichkeit seyn. [...] Denn das Ganze der Möglichkeiten (die Figur des Seyenden) kann als das schlechthin Allgemeine nicht selbst seyn, es bedarf Eines, an dem es, als ein selbstloses, sein Selbst hat, das ihm als nicht selbst-seyendem Ursache des Seyns ist“. (Schelling XI, 313)

Immer wieder nimmt Schelling in diesem Zusammenhang positiv auf Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises Bezug. Wie Kant unterstreicht er, dass das Ist – welches die Existenz, das Dass anzeigt – kein Prädikat sein könne, sondern auf eine absolute Position verweist, eben auf das Unvordenkliche des Existierens. Von hier her scheiden sich für Schelling die negative und die positive Philosophie. Die negative Vernunftphilosophie bewegt sich allein in der Sphäre der notwendigen Denkbestimmungen, versucht die Welt, die Natur und die Geschichte in der Allgemeinheit des Begriffs einzuholen, ohne doch je der Positivität der Existenz habhaft werden zu können. Die positive Philosophie dagegen geht von der Anerkennung des Unvordenklichen des Existierens aus, in das wir selber existierend gestellt sind, und versucht dieses als einen gestifteten, unser Handeln orientierenden Sinnzusammenhang zu erweisen.

Von hier her ist auch die bissige Kritik Schellings gegenüber Hegel verständlich, denn Hegels dialektisches System, das sich als ein einziger durchgängiger ontologischer Gottesbeweis darstellt, verleugnet gerade diese Differenz zwischen der Idee und dem Existieren. In der *Logik* vermeint Hegel im Durchlaufen aller Denkbestimmungen nicht nur alle Formen, in denen das Seiende dem Denken notwendig erscheinen muss, sondern das Sein, die Existenz, die Wirklichkeit, Gott selbst gefasst zu haben. Dadurch erklärt Hegel implizit – wie Schelling kritisiert – die negative Philosophie selbst zur positiven, lässt den Begreifensprozess der Idee des absoluten Seins mit dem sich ereignenden Existieren selbst zusammenfallen und blockiert dadurch

den Übergang zur wahren positiven Philosophie, die die Erschließung unserer existentiellen, freien und geschichtlichen Selbstfindung in der Welt zu sein versucht.

Doch verlassen wir an dieser Stelle unseren Einschub wieder, denn es geht im Folgenden nicht um die positive Philosophie, wie sie Schelling in der Philosophie der *Weltalter*, der *Mythologie* und der *Offenbarung* expliziert, sondern um die negative Vernunftwissenschaft, um das Begreifen des Naturprozesses (und fernerhin auch des Geschichtsprozesses).

Kehren wir also wieder zur *Darstellung des Naturprozesses* an die Stelle zurück, wo wir unsere Textanalyse unterbrochen haben. An der unterbrochenen Stelle fährt Schelling mit der Frage fort: „Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen?“ (Schelling X, 306) Und auf der nächsten Seite führt er die Erläuterung mit dem Satz ein: „Um also zur Welt außer der Idee zu gelangen, müssen wir erst das erste Element derselben als *für sich* Seyendes setzen“. (Schelling X, 307)

Um von vornherein Missverständnisse abzuwehren, gilt es hervorzuheben, dass Schelling hier nicht danach fragt, wie die Welt erschaffen worden sei. Die Frage nach der Schöpfung der Welt kann hier überhaupt nicht gestellt werden, sie gehört in die positive Philosophie. Die „verzweiflungsvolle[.] Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7), kann nur als Fragen nach dem Sinn einer uns unvordenklich voraus erfahrenen Existenz gestellt werden.

Hier aber, wo wir uns gerade befinden, kann es überhaupt nicht um eine solche Schöpfungs- und Sinnfrage gehen, sondern allein um den Denkübergang von den Prinzipien des Denkens, die wir am Anfang knapp vorgestellt haben, zu den Voraussetzungen einer Vernunftwissenschaft, die die Welt in ihrer Differenziertheit zu *begreifen* versucht. Dies unterstreicht Schelling, wenn er weiterhin ausführt: „Wohlzumerken, wir sagen nicht: das – A [das erste Element] erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann ferner nur als eine *solche* gedacht werden.“ (Schelling X, 306f.)

In diesem Zusammenhang sei an den beißenden Spott Schellings gegen Hegels Übergang von der *Logik* zur *Naturphilosophie* erinnert. (Schelling X, 153f.) Wie kann die absolute Idee – so fragt Schelling –, die ja gerade nicht als Existierendes gedacht wird und werden kann, sich *entschließen*, sich ins Andere ihrer selbst zu entlassen – wie Hegel formuliert –, um sich dann in diesem doch wieder nur als Idee im Außersichsein wiederzufinden? – Hier schlagen – von Schelling her gesehen – Ungedanken mehrfach Purzelbäume.

Schelling verwahrt sich hier gegen jegliche Vermengung von Fragen nach dem Sinn unseres existentiellen In-der-Welt-Seins, wie sie erst innerhalb der positiven Philosophie gestellt werden können, und der Frage nach dem Übergang vom Bedenken der Prinzipien des Denkens zum vernunftwissenschaftlichen Begreifen der Welt. – Die Problemstellung ist klar: Bisher haben wir lediglich transzendentalphilosophisch nach den Bedingungen der Möglichkeit, das Seiende zu denken, gefragt. Wir haben also das Denken in seinen Möglichkeiten bedacht und haben drei Prinzipien gefunden, die zusammen die *Idee* des Seienden ausmachen. Es ist prinzipiell kein Seiendes außer diesen Prinzipien, außer dieser Idee des Seienden denkbar.

Wie aber kommen wir von diesem transzendentalphilosophischen Bedenken der Prinzipien des Denkens zum vernunftwissenschaftlichen, d.h. realphilosophischen Begreifen der Welt, des Naturprozesses und des Geschichtsprozesses? Undenkbar ist für Schelling – hierin befindet er sich in völliger Übereinstimmung mit Hegel am Übergang von der Logik zur Realphilosophie –, dass wir dabei auf etwas außer dem Denken zurückgreifen könnten – etwa auf die Empirie im Sinne von Einzelerfahrungen. Vielmehr muss der Übergang von den Prinzipien des Denkens zur Vernunftwissenschaft allein aus den Mitteln des Denkens selbst erfolgen, denn andernfalls gäbe es keine Vernunftwissenschaft, oder anders gesagt, es gäbe kein Begreifen des Naturprozesses und des Geschichtsprozesses. Wie ist aber dieser Übergang zu denken? Knüpfen wir nochmals an die hierfür entscheidende Textpassage an: „Aber wie kann es zu einem Seyn außer der Idee kommen? Es ist klar, daß, was außer der Idee ist, eben nur die Momente derselben seyn können: diese müssen für sich, außer ihrer Einheit seyn können, in welcher sie das Existirende sind.“ (Schelling X, 306) „Indem wir aber ein Auseinandergehen der Idee denken, müssen wir doch sie zugleich als unaufheblich in *dem* Sinne ansehen, daß die Einheit zwar suspendirt – vorübergehend im Gedanken aufgehoben werden kann, aber nur in der Absicht, daß sie sich wiederherstelle, aber eben damit verwirkliche, sich als die nicht aufzuhebende auch *erweise*. Die Einheit wird also nur differenziert, um zu ihr als wirklich existirende zu gelangen.“ (Schelling X, 307)

Was Schelling im Folgenden in mehrfachen Anläufen – sich oftmals ins Wort fallend, manchmal vielleicht auch durch den Herausgeber verwirrend durcheinander gebracht – ausführt, sei hier stark zusammenfasst kurz erläutert.

Schelling nennt das, was sich hier im Denken vollzieht, eine „Universio“, einen „Vorgang der Umkehrung“: „Dieser Vorgang kann daher die *Universio* genannt werden, das unmittelbare Resultat des Vorgangs ist das umgekehrte Eine – Unum versum, also *Universum*.“ (Schelling X, 311) Es ist dies eine *Universio* in mehrfacher Hinsicht: Das, was im transzendentalen Bedenken

die Einheit der Prinzipien des Denkens des Seienden war, wird nun zur realen Einheit des Universums als ein alles Real-Seiendes durchwirkender Gesamtprozess. Die einzelnen Prinzipien des Denkens, die im Denken nur zusammen das Seiende zu denken vermochten, treten nun als reale Potenzen selbständig für sich und gegeneinander wirkend in Erscheinung. Jedes einzelne Prinzip erfährt dabei selbst nochmals eine Umkehrung in sich, um als reale Potenz des Universums gedacht werden zu können.

Das erste Prinzip im Denken war das Subjekt, die Möglichkeit des Sinkönnens. Im Bedenken des Denkens muss das Subjekt des Seienden unbedingt dem Gedanken des objektiven Seins vorausgehen. Ganz anders, wo wir das reale Universum begreifen wollen; hier muss ein schlechthin Seinmüssendes als realer Grund allem Seienden zugrunde gelegt werden. Und geradezu umgekehrt zur Folge der Prinzipien im Denken ist die zweite reale Potenz eine der ersten entgegenwirkende, Seiendes ermöglichende Prozessualität. Die dritte Potenz ist sodann – in größter Ähnlichkeit zum dritten Prinzip des Denkens – die selbst real hervortretende Vermittlung beider, das Seinsollende. Und somit wandelt sich die im Denken zunächst ruhende Idee des Seienden in eine durch alle Potenzen hindurch sich vollziehende reale Einheit des Naturprozesses, in das Werden und Sich-Gestalten des Ganzen der Natur, das Schelling in seiner allerletzten Arbeit – an Platon und seine eigene frühe Naturphilosophie anknüpfend – wieder „Weltseele“ nennt. „In dieser Mitte ist dem Platon die Weltseele [...]. Weltseele kann es heißen, weil es dem *gesamten* zertrennten Seyn selbst unzertrennbar gegenüber steht, als *entstanden* vorgestellt werden, weil mit der Zertrennung erst gesetzt und vor dieser gar nicht wahrzunehmen; *Seele* jedoch ist es nicht in der Ausschließung vom Materiellen, sondern in dem Verhältniß als letzteres ihm wieder gleich und damit durchsichtig geworden ist.“ (Schelling XI, 415)

II. Die Potenzen des Naturprozesses

Bisher haben wir nur die *Universio* von der transzendentalphilosophischen Frage nach den Prinzipien des Denkens des Seienden zur realphilosophischen bzw. vernunftwissenschaftlichen Untersuchung der Potenzen des Konkret-Seienden, dem Real-Existierenden vollzogen. Erst auf dieser Grundlage können wir zur inhaltlichen „Darstellung des Naturprozesses“ selbst fort-schreiten.

Bewusst haben wir bisher den Potenzen noch keine konkreten Gestalten oder Sphären zugeordnet, um zunächst deutlich zu machen, dass diese

Universio sowohl bezogen auf die Gesamtheit der Natur als auch bezogen auf jedes einzelne konkrete Seiende Geltung hat. Bezogen auf die Gesamtheit der Natur sind die Potenzen: Materie, dynamischer Prozess und Organismus. Durch sie hindurch vollzieht sich die Gestaltung der Natur als Gesamtprozess. Aber jede dieser Potenzbereiche selbst oder noch genauer, jedes einzelne Konkret-Seiende ist selber nur als Gestaltungsprodukt jener Potenzen begreifbar. Dies gilt es gerade auch gegen das uns vorliegende Vorlesungsbruchstück hervorzuheben, das in eigentümlicher, geradezu verwirrender Weise zwischen Gesamtdarstellung und Einzelanalyse hin- und herspringt.

Noch etwas sollte vorweg anmerkt werden: Die *Universio*-Problematik und die aus ihr abgeleitete Abfolge der Potenzen spielt bei Schelling erst seit der *Freiheitsschrift* von 1809 eine Rolle. Die vorhergehende *Naturphilosophie* arbeitete mit einer parallel zum transzendentalen Idealismus konstruierten Potenzenlehre. Was uns an der frühen Naturphilosophie Schellings so fasziniert, ist, dass sie mit der absoluten Produktivität beginnt, der eine auf das Produkt zielende Hemmung entgegenwirkt, beide binden und erneuern sich schließlich in jedem konkreten Produkt, so dass sich die Natur insgesamt als unendlicher Selbstorganisationsprozess darstellt.

Da die Natur ab 1809 von Schelling eingebunden zwischen Gott und menschlicher Freiheit bedacht wird, bekommen die Potenzen eine andere Wertigkeit. Um es etwas überzeichnet zu sagen: Jetzt wird die erste Potenz zu der von Gott wegführenden, die zweite zu der zu Gott zurückführenden Bewegung und die dritte zum vermittelten Selbständigwerden beider. Eine Folge davon ist, dass der evolutionäre Zug, der die frühe Naturphilosophie Schellings kennzeichnete, zwar nicht ganz, aber doch weitgehend zurückgenommen wird. Der Naturprozess vollzieht sich durch relativ gegeneinander getrennte Sphären hindurch. Dies kennzeichnet auch die vorliegende *Darstellung des Naturprozesses*, zu dessen geraffter Skizzierung wir nun endlich fortschreiten können.

a) Das siderische Weltsystem

Die erste Sphäre, die Schelling behandelt, ist die Materie im siderischen Weltsystem oder das astrale Universum. Das „*primum Existens*“ (Schelling X, 308) zu begreifen, verlangt von uns besondere Denkanstrengungen, denn allen anderen Seienden liegt bereits konkretes Seiendes zugrunde, so setzt beispielsweise der Organismus das materielle Seiende und die dynamischen Prozesse voraus. Hier jedoch, am Anfang, ist ein erstes Konkretes zu begreifen, das zwar auch – wie alles Konkret-Seiende – nur aus den es konstituie-

renden drei Potenzen erfasst werden kann, aber diese Potenzen können selber nicht wiederum in Erscheinung treten. Dies macht die Schwierigkeit aus, das „primum Existens“ der Materie zu denken. „Der metaphysische Begriff der Materie ist darum vielleicht der schwierigste, weil die Materie etwas Wirkliches, also Actus seyn muß, und doch gegen das, was aus ihr werden soll, sich wieder als Potenz verhält. Daher kann die Materie nicht, wie Aristoteles gethan, unter die *Principien* gesetzt werden; sie ist selbst erst etwas Gewordenes, sie ist das erste Wirkliche, das sich aber selbst wieder zur Potenz für anderes Wirkliche herabsetzt. Die Materie kann nicht ursprünglich, wie bei Aristoteles, sie kann selbst nur schon in Folge eines Werdens gesetzt seyn [...]. Denn dieser Widerspruch liegt in dem Wesen dessen, was wir Materie nennen.“ (Schelling X, 310)

Wollen wir die Materie begreifen, so müssen wir – gemäß der *Universio* der Prinzipien – sie als Einheit dreier getrennt zu erfassenden Tendenzen oder Kräfte denken. Die erste Tendenz in der Materie ist, dass sie das „ausschließlich Seiende“ ist, das noch völlig potenzlos „blind Seiende“, das „nicht aufhören kann, überall zu sein“. (Schelling X, 309) Die zweite ist die, die erste „negierende“ Potenz; es ist dies die auf das mögliche Seiende, dass etwas Bestimmtes ist, gerichtete Tendenz. Sie kann dies aber nicht neben dem ausschließlich Seienden sein, sondern nur dadurch, dass sie das „verinnerlichende Seiende“ ist. Diese beiden Tendenzen schließen sich gänzlich aus; so bedarf es einer dritten Tendenz, die die beiden ersten in jedem Punkt bindet und zugleich freisetzt, wodurch uns überhaupt erst materielle Körper begegnen. Die Einheit dieser drei Tendenzen erst ist, was wir das Konkret-Seiende der Materie oder die erste Potenz nennen können.

Bevor wir etwas genauer noch auf die Materie eingehen können, müssen wir uns jedoch vorweg den Formen des Raumes und der *Zeit* zuwenden. Vor allem das Problem des Raumes behandelt Schelling in der *Darstellung des Naturprozesses* in einer großen und großartigen Auseinandersetzung mit Kant. Das Problem der *Zeit*, das Schelling bereits früher in den *Weltalter*-Entwürfen (Schelling *Weltalter*, 119ff.) so unvergleichlich differenziert dargelegt hat, wird hier gleichsam nur nebenbei mitverhandelt. Für Kant sind Raum und *Zeit* bekanntlich Anschauungsformen, „die an der Form *unserer* Anschauung *allein* haften“, hierin liegt aber ein Fehler in Kants eigener Ableitung vor – wie Schelling darlegt –: „Allein *dieses* folgt nicht aus seinem Beweise. Es würde vielmehr folgen, daß, weil wir äußere Gegenstände nicht anders vorstellen *können* als im Raum, der Raum zu den Gegenständen selbst ein apriorisches Verhältniß hat (sie erst möglich macht, ihre objektive Möglichkeit ist), und daß dieselbe Nothwendigkeit, welche uns auferlegt ist, äußere Gegenstände vorzustellen, es eben darum

mit sich bringt und zwar als notwendig mit sich bringt, sie im Raum vorzustellen.“ (Schelling X, 315f.)

Der Raum ist keine Anschauungsform unserer Erkenntnis, sondern reine Form für jedes Konkret-Seiende, d.h. subjektlose Möglichkeit, dass dem materiellen Seienden Raum gibt, konkret sein zu können. „In der That, der Raum ist nur die Art und Weise, wie das Seyn, das zwar im *Begriff* war, *außer* dem Begriff gesetzt ist. Wir glauben nicht, daß etwas außer seinem Begriff, also wirklich da ist, eh' es im Raum ist, der Raum ist die reine Form der *Existenz* (in diesem Sinne), des *Daseyns* *außer* dem Begriff.“ (Schelling X, 314)

Ähnliches – jedoch mit umgekehrten Vorzeichen – gilt auch für die Zeit, sie ist nicht Anschauungsform unserer Erkenntnis, sondern reine Form des Zeitstiftens für jedes wirkliche Seiende in seinem inneren Für-sich-Sein. Dies geschieht „*nicht* ein für allemal im Anfang der Zeiten [...], sondern als ein in jedem Moment wieder, durch eine sich wiederholende *Negation* des Einen absoluten Subjekts Gesetztes zu denken“. (Schelling X, 322) Raum und Zeit sind nicht an und für sich erfassbar, denn sie sind selber nichts Seiendes, sondern nur relativ bezogen auf das Seiende. Konkret Seiendes kann nur in Raum und Zeit sein, und zwar in der doppelten Weise, dass es als je einzelnes Seiendes nur in Raum und Zeit und zugleich nur im räumlich-zeitlichen Zusammenhang mit allen anderen Seienden begriffen werden kann.

Kehren wir von hier her nochmals zur ersten Sphäre der Materie im siderischen System zurück. Materie ist nicht statisch Gegebenes oder Vorfindliches, sondern das Resultat dreier Tendenzen. In Erscheinung tritt sie uns nur in einzelnen, unentwegt bewegten Himmelskörpern, die gleichwohl mit allen anderen Himmelskörpern in einem realen, raumerfüllenden Wirkzusammenhang stehen. Der Raum ist nichts anderes als die ermöglichende Form der raumerfüllenden Tendenz des materiellen Seienden. Auch die ins Innerste zurückdrängende Gegentendenz ist nicht selber fassbar, sondern tritt nur indirekt am Raum durchdringenden Licht in Erscheinung. „Wenn irgend etwas anderes, kann das Weltsystem nur durch einen großen Auf- oder Entschluß entstehen. Nähmen wir diese Vorstellung an, so würde von den äußersten aber eben darum aus dem Innersten stammenden Weltkörpern, in denen der größte Widerstand überwunden worden, durch jene höhere Potenz, welche als die eigentliche Raum setzenden Thätigkeit im Raum selbst nur als das Licht erscheinen kann – ich sage (wohl zu bemerken) nicht, das Licht sey die höhere Potenz, sondern nur, es sey die Erscheinung derselben, wie sie im Raum allein möglich ist; das Licht erfüllt nicht, [es] beschreibt nur den Raum“. (Schelling X, 331)

Eine faszinierende Stelle, die etwas von der Komplexität dessen erahnen lässt, in der Schelling Weltentstehung und Weltsystem der Himmelskörper in ihrem Universalzusammenhang von Raum und Zeit zu erfassen versucht.

Wenn wir dabei noch bedenken, dass Schelling die Zeit – wenn auch nur andeutungsweise – als zeitstiftende Form relativ zur zweiten Potenz einführt, für die er keinen Namen zu geben vermag, so wie er ausführlich den Raum als raumgebende Form relativ zur ersten Potenz der Raumerfüllung darstellt, so wird man nicht umhinkönnen, Schelling als einen auch heute noch ernst zu nehmenden Gesprächspartner für unsere gegenwärtigen kosmogonischen und kosmologischen Weltdeutungen anzuerkennen.

Dem wissenschaftlichen Erkenntnisstand seiner Zeit entsprechend, setzt Schelling – auch dies erinnert erneut an Platons *Tiamaios* – einen relativen Einschnitt zwischen dem siderischen Weltsystem und der uns auf Erden begegnenden „eigentlichen Natur“. Durch eine „Katabole“, einen Ausbruch entsteht mit der Materie die Welt; sie ist die Grundlage alles Folgenden. Aber zunächst ist das siderische System im Kreisen der Himmelskörper um sich und gegeneinander in eine gegenüber den folgenden Naturprozessen räumliche und zeitliche Unendlichkeit gerückt. Das siderische System ist nicht in Raum und Zeit gestellt, sondern spannt den unendlichen Raum auf und ist in ihrem ewigen Kreislauf „Meister der Zeit“. (X, 323, 329)

b) Der dynamische Prozess

Erst mit der zweiten Sphäre treten wir in den eigentlichen Naturprozess ein, wie wir ihn auf Erden beobachten können. „Es stellt sich hiermit heraus, daß durch die Katabole, in welcher das ursprüngliche Princip B sich der höheren Potenz zum *Grund* macht, zur Materie, in der sie sich verwirklicht, daß durch diese Katabole der erste Grund zur Welt, d.h. der Grund alles folgenden Werdens, gelegt, daß dieser Moment überhaupt der Moment der ersten Entstehung des Welt-, des siderischen Systems ist. Denn dieses kann in seiner ersten Entstehung eben bloß als erster Übergang zur eigentlichen Natur, noch nicht selbst als Natur betrachtet werden.“ (Schelling X, 324)

Angemerkt muss hier jedoch werden, dass es in dem vorliegenden Vorlesungsbruchstück auch Stellen gibt, in denen Schelling – stärker an seine frühe *Naturphilosophie* erinnernd – die Durchgängigkeit der Werde- und Prozessmomente ausspricht. Es dominiert jedoch die Abgrenzung, daher nennt er diese erste Sphäre ausdrücklich auch nicht mehr erste Potenz, also A^1 , nicht mehr wie früher „absolute Produktivität“, sondern B; er drückt damit aus, dass ihm die Materie nur das *hypokeimenon*, nur das passiv Zugrundeliegende für das daraus Werdende ist.

Nochmals wendet sich Schelling in einer ausführlichen kritischen Diskussion der kantischen Antinomienlehre zu. Kant konstruiert die Antinomie

der Begrenztheit der Welt, sowohl auf die Zeit als auch auf den Raum bezogen nicht korrekt und kommt daher zu Scheinantinomien. Es gibt für die Welt keinen Anfangspunkt in der Zeit, denn die Zeit ist nichts anderes als die ermöglichende Form, in der die Welt in ihrer Prozessualität existiert; Zeit ist nur relativ bezogen auf das Dasein der Welt bestimmbar. „Die Welt ist ihrer Natur nach anfänglich, weil sie nicht anders seyn kann als durch einen Uebergang a potentia ad actum, d.h. vom nicht-Seyn zum Seyn. [...] Der Anfang, der hier angenommen ist, ist nicht ein vorübergehender [...], sondern ein Anfang, der immer Anfang ist, weil er durch die Natur der Welt gesetzt ist.“ (Schelling X, 344) In umgekehrter Weise kann auch der Raum nicht die Begrenzung der unendlichen Ausdehnung der materiellen Welt sein, denn er ist nur als ermöglichende Form relativ bezogen auf das Dasein der Welt bestimmbar. Die ganze Frage nach der Grenze der Welt wird von Kant falsch gestellt, „der Fehler davon aber liegt eben darin, daß [bei Kant] außer der materiellen Welt nichts anders gedacht und gewußt wird“. (Schelling X, 341)

Verbleiben wir gedanklich in der Sphäre der materiellen Welt, so ist klar, dass nur der Raum die Grenze ihrer Ausdehnung sein könnte, aber der Raum als relative Form kann diese Grenze nicht sein. Nun kann aber – wie gezeigt – die Materie nicht allein von der Ausdehnung her gedacht werden, sondern ihr selbst liegt eine weitere, verinnerlichende Gegentendenz zugrunde. In ihr liegt die Grenze des Universums, aber sie liegt nicht außen, sondern wirkt nach innen, sie begrenzt, indem sie beginnt, von innen her Gewalt über die Materie zu gewinnen. „Die Grenze des materiellen Universums ist nicht jenseits des Sirius oder eines der undurchdringlichen und unauflöslichen Nebelflecken, sie ist überall, sie ist nicht eine relative, an einem gewissen Punkt des unendlichen Raumes gesetzte, sie ist eine absolute Grenze.“ (Schelling X, 339)

Dort, wo die zweite Potenz mit ihrer „Wirkung auf das Innere“ (Schelling X, 324) Dominanz über die Materie gewinnt, dort beginnt die zweite Sphäre der dynamischen Prozesse – der Naturprozesse, wie wir sie in unserem Bereich kennen. Seit seiner frühen Naturphilosophie bedenkt Schelling diese zweite Sphäre von den dynamischen Prozessen des Magnetismus, der Elektrizität und den chemischen Prozessen her.

Von Anfang an unterliegt hier die Materie der Bestimmtheit der zweiten Potenz. Keineswegs sagt Schelling, dass die Materie des siderischen Systems und die Materie in den dynamischen Prozessen Unterschiedliches wären, im Gegenteil, er unterstreicht ausdrücklich ihre Identität, aber für die gegeneinander routierenden Himmelskörper, spielen die dynamischen Prozesse noch keine Rolle. Wo wir aber die dynamischen Prozesse zu begreifen versuchen, erscheint uns bereits die Materie mit inneren magnetisch-elektrisch-

chemischen Eigenschaften ausgestattet. Die Konkret-Seienden unterscheiden sich als Metalle, Erden, Salze, Flüssigkeiten, Gase, und jede dieser Materien hat hierin nicht nur seine innere Cohärenz, sondern reagiert aufgrund seiner inneren Eigenschaften unterschiedlich auf andere Materien. Die Materien unterliegen hier der gesetzlichen Gewalt der dynamischen Prozesse, sie unterliegen Magnetfeldern, sie bauen gegeneinander elektrische Spannungen auf, sie verketteten sich in chemischen Bindungen, die sich aber auch wieder unter anderen chemischen Reaktionen lösen lassen. „Die *Potenz* [...] und damit die Selbständigkeit wird dem bloß [materiellen] Seyenden [...] nur in dem nachfolgenden Proceß mitgetheilt. In Folge dieser Wirkung, wodurch die Materie verinnerlicht, in Potenz [qualitative Möglichkeiten] zurückversetzt wird, existiert nun nicht mehr bloß Materie [...], sondern es existirt nun ein Mittleres, aus [materiellen] Seyn und [qualitativen] nicht Seyn [...] gleichsam Zusammengewachsenes, Concretos. Mit diesem [...] ist ein völlig Neues, zuvor nicht Gewesenes gesetzt, das nun berechtigt ist, sich als für sich Seyendes, als eine eigene Welt zu geriren, die gegen alles andere sich abschließt und jedem Fremden das Eindringen in sich verwehrt.“ (Schelling X, 348)

Wir wollen an dieser Stelle nicht weiter auf Schellings Ausführungen zum Magnetismus, zur Elektrizität und zu den chemischen Prozessen eingehen. Im Wesentlichen beruft sich Schelling in seinen diesbezüglichen Explikationen auf seine Ausarbeitungen in seiner früheren *Naturphilosophie* (Schelling X, 358) und verweist auf einige neuere Forschungen, die diese bestätigen (Schelling X, 356). Für uns genügt es, hier hervorzuheben, dass auch diese Sphäre der magnetisch-elektrisch-chemischen Prozesse einen in sich unendlichen Bereich bildet, in dem die Materie der ersten Sphäre der Dominanz der zweiten Potenz – daher die Affinität zum Licht (Schelling X, 352) – unterworfen wird.

Aber auch die Sphäre der dynamischen Prozesse erfährt eine Begrenzung durch ein Drittes, das aber nicht als Begrenzendes auftreten könnte, wäre es nicht als dritte Potenz immer schon in die Konstitution der Materie eingegangen. Nun tritt die dritte Potenz als selbständige Gestalt und bestimmendes Moment einer dritten Sphäre des Naturprozesses hervor, wir nennen diese Organismus. Auch hier vollzieht sich die Begrenzung nicht äußerlich an den dynamischen Prozessen selber, denn diese sind unendlich, sondern das die dynamischen Prozesse Begrenzende ereignet sich in ihnen selbst, indem sich die Prozessualität in seienden Wesen verschlingt und durch sie hindurch sich in bestimmten Gestalten zu regenerieren beginnt. So werden nun Materie und dynamische Prozesse einer höheren Potenz unterworfen, die nun als sich selbst erhaltender und sich selbst gestaltender neuartiger Lebensprozess des Organismus in Erscheinung tritt.

c) Der Organismus

Die dritte Potenz lag schon der Materie im siderischen System als die Rotation der Himmelskörper im kosmischen Zusammenhang zugrunde und auch in der Bestimmtheit chemischer Prozesse zeigt sich die dritte Potenz innerhalb der zweiten Sphäre, im Organismus aber tritt sie als eigene sich selbst wollende Sphäre in Erscheinung. Der Organismus bedarf der vorhergehenden *Potenzen in sich* und *Sphären außer sich*, um sich erneuernd erhalten und gestaltend hervorbringen zu können. Aber das Materielle und die dynamischen Prozesse sind nun seiner zweckmäßigen Steuerung unterworfen. „Diese Zweckmäßigkeit ist eine dem Produkt immanente, von dessen Materie unzertrennliche, die also ihren Grund in demselben Princip haben kann, von welchem auch die Materie selbst gesetzt ist. Das Organische unterscheidet sich von dem Unorganischen eben vorzüglich dadurch, daß in jenen die Substantialität der Materie ihre Bedeutung, die sie noch in der unorganischen Natur, die sie selbst im chemischen Proceß noch hatte, völlig verliert. Nicht durch die materielle Substanz, welche beständig wechselt, sondern nur durch die Art und Form seines materiellen Seyns ist der Organismus – *Organismus*. [...] Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck“ (Schelling X, 369)

Zwar fängt mit dem Organismus „eine ganz neue Welt an“ (Schelling X, 375), es gibt keinen stetigen „Übergang von der unorganischen zur organischen Welt“, und doch ist der Organismus nichts von außen in die Natur Eintretendes, sondern er ist das Selbständigwerden, das selbständige Hervortreten der dritten Potenz, die von Anfang an in allem konkreten Seienden angelegt ist, und in diesem Sinne liegt das Werden des Organismus als Ziel und Zweck bereits den vorausgehenden Sphären und Prozessen zugrunde.

In noch viel bestimmterem Maße gilt dies nun aber auch für die dritte Sphäre, den Organismus-Prozess selbst. Von Anfang an liegt dem organischen Hervorbringen immer selbständigerer organischer Wesen ein Ziel, ein Zweck zugrunde, und dieses Ziel ist die Freisetzung des *Bewusstseins*, wie es im Naturwesen Mensch Gestalt geworden ist. Der Organismus als Gesamtprozess betrachtet, bringt seine Gestalten selbst hervor (Schelling X, 381); noch nicht bewusst und absichtlich, aber doch auf einen ihm immanenten Zweck bezogen, der in einen organischen Wesen gipfelt, das sich frei, bewusst und absichtlich selbst bestimmen kann. „Der letzte Zweck *ist* eben das seyn Sollende, [...] oder der Geist, und das producirende Princip handelt eben darin zweckmäßig, daß es stufenweise das Blinde seiner Natur überwindet, um eben dieses zum Anziehungspunkt des Geistes, allmählich zum wirkli-

chen Sitz und Thron desselben zu bereiten, wo also auch dieses höchste Princip in das Sein eintritt und als verwirklicht erscheint.“ (Schelling X, 382)

Der Mensch, das bewusste Naturwesen, ist zunächst wieder die Idee (Schelling X, 388) auf die der Organismus-Prozess und damit die ganze Natur zustrebt und sein Ziel findet – keineswegs jedoch sein absolutes Ende, denn wie bereits erwähnt, sind alle Sphären und so auch die Sphäre des Organischen in sich unbegrenzt und unendlich. Aber auf das Bewusstsein bezogen, findet der Naturprozess hier seinen Abschluss, denn mit dem bewussten Naturwesen Mensch, tritt eine völlig neue Potenz in die Welt, die sich nicht mehr in Naturprozessen, sondern durch das Bewusstsein als Geist verwirklicht. Selbstverständlich bleibt der Mensch als bewusstes Naturwesen auf die Natur als seine Lebensgrundlage angewiesen, aber in der Verwirklichung *seiner* Potenzen – dem bewussten Erkennen, Handeln, Gestalten – tritt er in das völlig neue Reich seiner Geschichte.

„Aber eben damit, daß der Mensch nun wieder Idee ist, haben wir ausgesprochen, daß ebenso, wie diese für uns der mächtige Ausgangspunkt alles Werdens war, der Mensch Anfangspunkt eines neuen Processes ist. [...] Mehr als die Möglichkeit bedarf es nicht, um zu fragen, was in Folge dieser Möglichkeit (nämlich, wenn sie sich erfüllt oder zur Wirklichkeit wird) seyn werde. Ob sich dieses findet, ob also das Mögliche zugleich wirklich geworden ist, muß sich in der Erfahrung zeigen. Ich bemerke aber: was uns bisher beschäftigte, war Naturphilosophie, aber der Mensch ist die Grenze der Natur, und mit einem neuen Anfang gehen wir nothwendig zu einer neuen Welt fort. Diese neue Welt ist die geistige, die Welt des Geistes oder auch die ideale Seite des Universums.“ (Schelling X, 390)

Wir sind am Ende der *Darstellung des Naturprozesses*, sie ist ein Teilstück von Schellings reinrationaler Vernunftwissenschaft oder negativen Philosophie, zu der auch der darauf folgende Teil der Welt des Bewusstseins gehört. Erst ganz am Ende der Philosophie des Geistes und der menschlichen Geschichte, dort, wo der Mensch den Gesamtzusammenhang von Natur und Geschichte in der Idee Gottes thematisiert, kommt es zu der bereits am Ende der transzendentalen Prinzipienlehre angekündigten existentiellen Krisis und Umkehr zur positiven Philosophie. Mit ihr beginnt eine völlig andere Art des Philosophierens, hier versucht die Vernunft nicht mehr sich begreifend der Potenzen der natürlichen und geschichtlichen Welt zu versichern, sondern – unvordenklich in die geschichtliche Existenz geworfen – versucht der Mensch verzweiflungsvoll den Sinn des Welt-Seins und seines In-der-Welt-Seins zu erfassen. Nur im Horizont solchen positiven Philosophierens, dem sich der Sinn der Existenz aus Gott erschließt, kann die Natur uns als ihren Geschöpfen wirklich als Schöpfung begegnen.

Doch ist dies nicht mehr unser Thema. Es galt an diese letzte Krisis und Umwendung in der Spätphilosophie an dieser Stelle nur zu erinnern, um deutlich zu machen, dass für den alten Schelling die reinrationale Philosophie nicht mehr – wie in seiner frühen *Naturphilosophie* – die Last zu tragen hat, die ganze Wirklichkeit und Gott in ihr ableiten zu müssen, sondern dass er in der *Darstellung des Naturprozesses* mit größerer Gelassenheit an das Problem vernunftwissenschaftlichen Begreifens der Natur als Gesamtzusammenhang herantreten kann – hierin in vielen Zügen zu Kants *Kritik der (teleologischen) Urteilskraft* zurückkehrend.

Freiheit, Recht und Geschichte

Anmerkungen zu Schellings praktischer Philosophie¹

Vorbemerkung

Es wäre unsinnig, aus Schellings Schriften eine Rechts- und Staatsphilosophie extrahieren zu wollen, die man Hegels Rechts- und Staatsphilosophie entgegenstellen könnte. Neben den erkenntnistheoretischen Grundlegungen, dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) und den späteren Systementwürfen (1804, 1821, 1827, 1841), sind Naturphilosophie (1797–1807), Philosophie der Kunst (1800–1807) und Religionsphilosophie (1804–1854) die großen und bleibenden Themen von Schellings Philosophieren.

Und doch ist es nicht uninteressant, Schellings beiläufige Bezugnahmen auf Recht und Staat im Kontrast zu ihrer Absolutsetzung bei Hegel zu untersuchen, da dadurch nicht nur einige Motive freigelegt werden können, die zur Entfremdung der beiden Freunde aus Jugendjahren führten, sondern auch grundsätzliche Problemstellungen aufgeworfen werden, die uns heute noch betreffen.

Bei Schelling erscheinen Recht und Staat, die zwar einen notwendigen Stellenwert innerhalb der Gesamtheit der praktischen Philosophie haben, vornehmlich zweifach negativ bestimmt, und zwar zum einen von der individuellen Freiheit her und zum anderen bezogen auf die Unabschließbarkeit geschichtlichen Handelns. Diese beiden Beschränkungen von Recht und Staat lassen sich bei Schelling durchgängig nachweisen, wenn auch in den Frühschriften eher die Freiheit des Individuums und in den Spätschriften stärker die Aufgegebenheit der Geschichte rechts- und staatseingrenzend in den Vordergrund gerückt werden. Die folgenden Ausführungen sind aus Diskussionsbemerkungen hervorgegangen und wurden nachträglich durch die Darstellung und ausführliche Zitierung relativ unbekannter, aber für das Thema einschlägiger Texte Schellings erweitert. Trotz dieser Ausweitung dürfen sie nicht als Rekonstruktionsversuch von Schellings praktischer Philosophie überbewertet werden, sie bleiben auch in dieser Form Anmerkungen zu einer gerade erst beginnenden Diskussion.

¹ Zuerst erschienen in: Hans-Martin Pawlowski/Stefan Smid/Rainer Sprecht (Hg.), *Die praktische Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 313ff., wieder aufgenommen in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999, 58ff.

I. *Neue Deduction des Naturrechts (1796)*

Bei dieser Jugendschrift des 21-jährigen, die selbst Fragment geblieben ist, dürfen wir nicht vergessen, dass sie vor Kants *Metaphysik der Sitten* (1797) und Fichtes *Grundlage des Naturrechts* (1796) und dessen *System der Sittenlehre* (1798) erschienen ist. In einer Nachbemerkung weist Schelling 1797 ausdrücklich darauf hin, dass er seine Arbeit erst nach gründlichem Studium dieser neuen Grundlegungen fortsetzen werde.

Im Zentrum der beiden veröffentlichten Kapitel steht die Unaufhebbarkeit und Vorrangigkeit der individuellen Freiheit auch gegenüber Moralität, Ethik und Recht. So signalisiert Schelling bereits im Titel, dass es ihm mit dieser Abhandlung um eine Neubegründung des Rechts der individuellen Freiheit und nicht um eine Grundlegung der Rechtsordnung geht. Nun setzt Schelling keineswegs bei einer postulierten Freiheit des menschlichen Individuums an, weshalb er auch jegliche Vertragstheorie zur Rechts- und Staatsgründung ausdrücklich ablehnt, vielmehr versucht er – wie Kant und Fichte –, Freiheit und Recht transzendentalphilosophisch zu begründen. Die Einheit des Selbstbewusstseins, die wir je sind, impliziert nicht nur einen alle Welt- und Selbsterkenntnis begründenden theoretischen Selbstbezug, sondern auch einen alles freie Wollen und Handeln fundierenden praktischen Selbstbezug, den modifizierten kategorischen Imperativ: „*Seh!* [...] strebe durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkten Macht zu erweitern.“ (Schelling I, 247f.)

Aber dieses unbedingte Gebot, das alle Freiheit begründend trägt, bleibt formal. In der konkret-geschichtlichen Verwirklichung meines freien Wollens bin ich eingeschränkt durch das Wollen aller anderen, die ebenfalls von diesem unbedingten Gebot geleitet werden; ja genauer: Der materielle Horizont, auf den bezogen sich Freiheit zur „absoluten, unbeschränkten Macht zu erweitern“ vermag, kann selbst nur das „allgemeine Wollen aller moralischen Wesen“ sein, so dass sich der individuelle Wille jedes einzelnen erst aus dem Bezug zum allgemeinen Willen der Menschheit als moralischer bestimmen und bewähren kann. „Wo meine *moralische* Macht Widerstand findet, kann nicht mehr *Natur* seyn. Schauernd stehe ich still. Hier ist *Menschheit!* ruft es mir entgegen, ich *darf* nicht weiter. [...] Nur, indem ich meine Freiheit im Widerstreit gegen andere Causalitäten denke, die ihr gleich sind, wird sie zu *meiner* Causalität [...]. Ich werde moralisches *Individuum*.“ (Schelling I, 249ff.)

Die moralische Einschränkung des individuellen Willens gegenüber dem allgemeinen Willen ist jedoch niemals als äußerliche Fremdbestimmung denkbar, sondern vielmehr nur als Selbstbestimmung, als konkrete

Verwirklichung der Freiheit des Individuums als eines *moralischen Wesens*, d.h. eines Wesens, das sich im aufgegebenen Horizont des Menschseins in konkreter mitmenschlicher Gemeinschaft zu bewähren hat. Daraus ergibt sich die für Schelling so zentrale Priorität der Freiheit gegenüber der Moralität – und weiterhin gegenüber der Ethik und dem Recht. „Also ist die Freiheit nicht abhängig von der Moralität, sondern die Moralität von der Freiheit. Nicht weil und insofern ich moralisch bin, bin ich frei, sondern weil und insofern ich frei seyn will, soll ich moralisch seyn.“ (Schelling I, 253)

Nun will damit Schelling die Moralität keineswegs der Willkür der Individuen preisgeben; ausdrücklich betont er, dass die Freiheit ohne Moralität formal bliebe. Sie kann sich nur verwirklichen in der materialen Bestimmtheit der Moralität, deren aufgegebenen Horizont die absolut erfüllte Menschlichkeit darstellt. Nur in diesem Spannungsbogen von Freiheit und Moralität können sich individueller und allgemeiner Wille konkret auseinander und aufeinander bezogen bestimmen: „Das Problem aller Moralphilosophie ist ein *absoluter Wille*. Dieser kann in einer moralischen Welt nur durch Vereinigung der höchsten Individualität mit der höchsten Allgemeinheit des Willens erreicht werden. [...] Denn Wille überhaupt kann nur im Gegensatz gegen den *allgemeinen Willen individuell* werden, so wie ... [er] nur im Gegensatz gegen *individuellen Willen allgemeiner Wille* ist.“ (Schelling I, 260)

Trotz dieses konstitutiven Wechselbezuges von individuellem und allgemeinem Willen betont Schelling die übergreifende Vorrangigkeit der Freiheit des Individuums, denn die Individuen sind die alleinigen Träger und Subjekte der selbstbestimmten Verwirklichung ihrer Freiheit. Der allgemeine Wille repräsentiert zwar den konkreten Horizont zu verwirklichender Moralität, aber er kann sich nicht zu etwas von den freien Individuen Unabhängigem verselbständigen. Der allgemeine Wille hat keine Freiheit für sich, sondern nur in den Individuen, die ihn tragen, die sich aus ihm und auf ihn bezogen in ihrer Freiheit moralisch selbstbestimmen: „Nur dadurch, daß der individuelle und allgemeine Wille Wechselbegriffe werden, erfülle ich die Bedingung unter der allein ein ethisches Gebot stattfindet. [...] Nur durch den Beitritt des Willens *aller* übrigen zu meinem Willen, wird mein Wille *Wille aller*; nur durch den Beitritt *meines* Willens zum Willen aller übrigen, wird ihr Wille *Wille jedes Individuums*, wie Einheit nur durch Hinzusetzung der Vielheit, und Vielheit nur durch Hinzusetzung der Einheit – *Allgemeinheit* wird.“ (Schelling I, 254)

Die konkrete Vermittlung von individuellem und allgemeinem Willen wird nach Schelling durch zwei entgegengesetzte Disziplinen thematisiert: „Die *Ethik* löst das Problem des absoluten Willens dadurch, daß sie den indi-

viduellen Willen mit dem allgemeinen, die *Rechtswissenschaft* dadurch, daß sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht.“ (Schelling I, 261)

Im darauffolgenden, zweiten und letzten Kapitel seiner nicht abgeschlossenen Abhandlung wendet sich Schelling keiner dieser beiden Disziplinen zu, was ja eine materiale Bestimmung des allgemeinen Willens voraussetzen würde, sondern fragt in einer „Analyse des obersten Grundsatzes und Deduktion der ursprünglichen Rechte“ nochmals nach der Freiheit des Individuums zurück. Es wird also gerade nicht das Recht als allgemeiner Wille thematisiert oder die oben genannte Frage der Rechtswissenschaft diskutiert, wie der allgemeine Wille mit dem individuellen vermittelt zu werden vermag, sondern es werden erneut die unabdingbaren *Freiheitsrechte* des Individuums gegenüber dem allgemeinen Willen – Moralität, Ethik, Recht – herausgestellt: „Also ist das Recht des allgemeinen Willens an den individuellen Willen ein *unvollkommenes* Recht, weil er es nicht ausüben kann, ohne den Willen überhaupt, und damit sich selbst, aufzuheben.“ (Schelling I, 267)

Nun kann diese nochmalige Betonung der Priorität des Rechts der Freiheit über jegliches Recht des allgemeinen Willens, bevor dieses material differenziert worden ist, letztlich nur ein Pochen auf das formale Recht der Freiheit sein: Dort, wo Freiheit in ihrer Substanz bedroht ist, darf sie auch unmoralisch, gesetzwidrig und unsittlich sein: „Endlich, ich *darf* nicht nur überhaupt, sondern ich darf *alles*, wodurch ich die Individualität meines Willens behaupte, ich habe ein Recht *zu jeder* Handlung, wodurch ich die Selbstheit meines Willens rette.“ (Schelling I, 275)

Zwar kündigt Schelling in den Schlusssätzen seiner Abhandlung an, dass nach dieser Deduktion des reinen „Naturrechts“ der Freiheit das weitere Problem, wie „die physische Macht des Individuums mit der moralischen des Rechts identisch zu machen“ (Schelling I, 279) sei, folgen müsse, d.h. er kündigt ausdrücklich die nun erforderliche Behandlung des Rechts als moralische Macht für sich an, aber da er diese fortführenden Teile nie nachgereicht hat, ist seine Jugendschrift über ihre intendierte Betonung der Priorität und Unaufhebbarkeit des Rechts der Freiheit hinaus – von ihm keineswegs beabsichtigt – als individual-anarchistische Ablehnung allen Rechts des allgemeinen Willens gelesen und ausgedeutet worden.

II. *System des transzendentalen Idealismus (1800)*

Den Problemzusammenhang der praktischen Philosophie hat Schelling einzig und allein im *System des transzendentalen Idealismus* im Umriss entwickelt. Allerdings darf man nicht vergessen, dass es sich hierbei um eine transzendentalphilosophische Grundlegung und nicht um eine realphilosophische Problementfaltung handelt, wie er sie später in den Würzburger Vorlesungen (1804f.), den Münchener Vorlesungen (1827ff.) und den Berliner Vorlesungen (1841ff.) bruchstück- bzw. umrisshaft vorgelegt hat. Trotzdem lässt sich die Grobgliederung des realphilosophischen Systems der „praktischen Philosophie“, wie sie Schelling später in den Systemteilen der „moralischen Freiheit des Menschen“, des „Staates“ und der „Geschichte“ umreißt (Schelling X, 115f.), bereits hier unter transzendentalphilosophischen Vorzeichen nachweisen.

Das *System des transzendentalen Idealismus* stellt – so können wir es vage umschreiben – die transzendente Erinnerungsgeschichte des zu sich selber kommenden Bewusstseins dar. Insofern dieses Selbstbewusstsein nicht losgelöst für sich gegeben ist, sondern als ein Sich-selbst-Bewusstsein in der Welt erstet, werden auch alle Gestalten der Welterkenntnis und des Intendierens von Welt thematisch, wenn auch nicht realphilosophisch aus sich dargestellt, sondern als Bezugspunkte für das Zu-sich-selber-Kommen des Selbstbewusstseins.

Im ersten Teil, der unseren Fragen nach der praktischen Philosophie vorausliegt, wird gleichsam die bewusstlose Vorgeschichte des Bewusstseins, deren Bezugspunkt die Natur ist, transzendentalphilosophisch erinnert. Hier geht es darum, die alle Bewusstwerdung tragende unvordenkliche Einheit des „Ich bin“ ebenso als transzendente Voraussetzung aufzudecken wie die „ursprüngliche Empfindung“ und die „produktive Anschauung“, denn all diese Formungen trägt das Bewusstsein bereits in sich, wenn es sich und der Welt bewusst wird. In den Formen des Empfindens, der Zeit- und Rauman-schauung sowie des Lebens ist ihm auch immer schon die Natur und sein eigenes Sein in der Natur konstituiert, bevor es mit Bewusstsein zu bestimmter Welt- und Selbsterkenntnis vordringen kann. Diese ganze transzendente Erinnerung der vorbewussten Formen des Bewusstseins rechnet Schelling zur theoretischen Philosophie.

Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie liegt im Bewusstsein des Bewusstseins selbst, es tritt nun als erkennendes Subjekt der ihm objektiv entgegenstehenden Welt gegenüber, aber es kann Subjekt nur werden und die Welt nur objektiv bestimmen aus der Begegnung und

Kommunikation mit anderen Subjekten. „Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir sind, wird mir die Welt überhaupt objektiv.“ (Schelling III, 555)

Da alle bewusste Welt- und Selbsterkenntnis aus einem praktisch-sprachlich-geschichtlichen Bestimmungsprozess erwächst, ist alle wissenschaftliche Erkenntnis für Schelling bereits ein Teilmoment der praktischen Philosophie. Aber auch dieser Teil der praktischen Philosophie ist als praktischer noch bewusstlos; erst wo sich das Selbstbewusstsein seiner Freiheit, in die Welt handelnd eingreifen und mit anderen zusammenwirken zu können, bewusst wird, treten wir in den bewussten Teil der praktischen Philosophie ein.

Hier wäre nun der Ort, wo einige der Bestimmungen aus dem ersten Kapitel zur *Neuen Deduction des Naturrechts* zu wiederholen wären. Wir übergehen diesen Teil, um gleich zum Abschnitt „Deduktion des Rechts“ fortzuschreiten, die in der *Neuen Deduction des Naturrechts* zwar angekündigt wurde, aber unausgeführt blieb.

Freiheit ließe sich in konkreter Sittlichkeit nicht verwirklichen, wäre sie auf den Zufall angewiesen, „ob nun alle Vernunftwesen ihr Handeln durch die Möglichkeit des freien Handelns aller übrigen einschränken oder nicht“ (Schelling III, 582). Es bedarf also eines „Zwangs“ im allgemeinen Willen, sonst ist freie Sittlichkeit weder zu realisieren noch abzusichern. Selbstverständlich kann es sich hierbei nicht um einen Zwang „gegen die Freiheit“ handeln, sondern es ist ein Zwang „gegen den vom Individuum ausgehenden und auf dasselbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb“. Dieser Zwang gründet in dem „allen Vernunftwesen Gemeinschaftlichen“, in ihrem „Selbstbestimmen [...] sich selbst zu zwingen“:

„Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in der sichtbaren Natur herrscht nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich und mit einer Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewußtseyns deduciert ist.“ (Schelling III, 583)

All die aus der Analogie zur ersten Natur übernommenen Begriffe des „Zwangs“, der „Mechanik“ und der „Maschine“ sollen signalisieren, dass die rechtliche Ordnung, wiewohl aus menschlichem Handeln hervorgebracht und „nothwendige Bedingung der in der Außenwelt bestehenden Freiheit“, doch nicht aus einem bewussten Zusammenwirken der Individuen – etwa einem Gesellschaftsvertrag – hervorgeht, sondern sich bewusstlos einstellt und daher von den Individuen als Zwang einer „zweiten Natur“ erfahren wird;

„obwohl diese Maschine von Menschenhänden gebaut und eingerichtet ist, muß sie doch, sobald der Künstler seine Hand davon abzieht, gleich der sichtbaren Natur ihren eigenen Gesetzen gemäß, und unabhängig als ob sie durch sich selbst existierte, fortwirken.“ (Schelling III, 584)

Zur Entstehung der rechtlichen Ordnung führt Schelling näher aus, dass es die Not ist, welche die Menschen zunächst bewusstlos zwingt, ihr Zusammenleben und -wirken zu regeln. Daher haftet der so entstehenden rechtlichen Ordnung die „Gewalthätigkeit“ der Not an, die „die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, [...] entstehen zu lassen.“ (Schelling III, 584f.) D.h. die rechtlichen Ordnungen entstehen zwar aus dem notwendigen Zusammenwirken der Menschen und sichern dadurch auch deren Zusammenleben, aber sie entstehen ihnen gegenüber gleichsam naturwüchsig. Daraus ergibt sich, dass diese so entstandenen rechtlichen Ordnungen oder „Verfassungen“ keinen Bestand haben, zum einen, da sich die geschichtlichen Bedingungen des Zusammenlebens fortwährend ändern und dementsprechend veränderte notwendige Ordnungen erforderlich machen, und zum andern, „weil der Mechanismus einer Verfassung seinen Zwang gegen freie Wesen richtet, die sich nur solange zwingen lassen, als sie ihren Vortheil dabei finden. [...] Es läßt sich also erwarten, daß vorerst bloß temporäre Verfassungen entstehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in sich tragen, und weil sie ursprünglich nicht durch Vernunft, sondern durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, früher oder später sich auflösen werden, da es natürlich ist, daß ein Volk unter dem Drang der Umstände manche Rechte erst aufgibt, die es nicht auf ewig veräußern kann, und die es früher oder später zurückfordert, wo denn der Umsturz der Verfassung unvermeidlich“. (Schelling III, 585)

Nun treibt gerade dieses Aufbegehren des Volkes, der in ihren Freiheitsrechten eingeschränkten Individuen, wenn auch unendlich langwierig und leidvoll, die Rechtsordnungen auf das Ideal einer freien rechtlichen Verfassung des Zusammenlebens freier kooperierender Individuen voran, denn der Freiheitsdrang der Individuen wird sich niemals auf Dauer in naturwüchsigen Zwangsverhältnissen befrieden lassen, er wird nicht eher rasten, bis die Errichtung einer Freiheit gewährenden Rechtsordnung und Staatsverfassung erreicht ist.

Aber selbst wenn ein Staat seine innere Ordnung – beispielsweise durch „die Trennung der drei Grundgewalten des Staates“ – in einer „möglich vollkommensten“ republikanischen Verfassung auszubilden vermag und damit bestmöglich die Synthesis von individueller Freiheit und allgemeinem Gemeinwohl garantiert, so sind es noch immer die Bedrohungen und Gefahren des äußeren Zusammenlebens der Staaten, ihre offenen und verdeckten Krie-

ge, die den Verfassungen einen notwendigen Zwangscharakter verleihen, der sich freiheitsbeschränkend auf das Zusammenleben der Menschen auswirkt. So wird das letzte und höchste Ideal aller menschlichen Freiheitsbestrebungen immer in einer die Freiheit aller Menschen gewährenden völkerumspannenden freiheitlichen, d.h. bewusst errichteten Rechtsordnung liegen.

„Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantieren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe *erstens* die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben, die Verfassung aller zu erhalten, und ehe *zweitens* diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerapog, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivierten Nationen, existirt, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebote steht.“ (Schelling III, 586f.)

Ist diese Zielperspektive eines freien und gerechten „Völkerbundes“ nicht ein irrwitziger, haltloser, völlig utopischer Traum? – so fragt sich Schelling selbst. Wollen wir in diesem Ideal mehr als einen Traum sehen, so müssen wir transzendentalphilosophisch die Ermöglichungsbasis seiner Realisierbarkeit nachweisen. Um diese aber aufzeigen zu können, müssen wir uns noch dem dritten großen Themenfeld der praktischen Philosophie – nach Freiheit und Recht – zuwenden: der *Geschichte*.

Unter Geschichte versteht Schelling – im Gegensatz zu Hegel, jedoch ähnlich wie Kant und Fichte – nicht das vergangene Gewordensein, sondern praxisphilosophisch das Aufgegebensein menschheitlicher Verwirklichung. So sagt Schelling in seinen Münchener Vorlesungen (1827) – wobei man bereits deutlich einen Seitenhieb gegen Hegel heraushört – auf sein System der Realphilosophie bezogen: „Hier also war der Punkt des Systems, wo es in die Sphäre des Handelns, die praktische Philosophie übergang, wo demnach die moralische Freiheit des Menschen, der Gegensatz des Guten und Bösen und die Bedeutung dieses Gegensatzes, wo dann insbesondere auch der *Staat* als eine, wiewohl untergeordnete Vermittlung der Freiheit und Notwendigkeit, als ein Erzeugnis der zwischen beiden ringenden Menschheit, und endlich die *Geschichte* selbst als der große Proceß, in den die ganze Menschheit verwickelt ist, zur Sprache kam. Und so wurde dann dieselbe Philosophie,

welche auf einer früheren Stufe Naturphilosophie war, hier Philosophie der Geschichte.“ (Schelling X, 115f.)

In ihr steht die Geschichte, „in der nicht das Individuum, sondern die ganze Gattung handelt“ (Schelling X, 115), zur Debatte, oder genauer: Es geht um unsere praktische Standortbestimmung in der Menschheitsgeschichte, die nicht nur ein Verstehen aus der vergangenen Geschichte impliziert, sondern insbesondere nach einer Orientierung der uns aufgegebenen künftigen Geschichte verlangt.

Kehren wir nach diesen Zwischenbemerkungen zur Deduktion der Geschichte im *System des transzendentalen Idealismus* zurück. Das transzendentalphilosophische Problem, dem sich Schelling hier stellt, ist die Frage, ob Geschichte als die reale Ermöglichung der Verwirklichung des Ideals einer Synthesis von individueller Freiheit und allgemeiner Rechtsordnung gedacht werden kann. Nun bringt uns hierbei bereits eine Klärung des Begriffs der Geschichte weiter: Denn dieser lässt uns erkennen, „daß Geschichte weder mit absoluter Gesetzmäßigkeit, noch auch mit absoluter Freiheit besteht, sondern nur da ist, wo Ein Ideal unter unendlich vielen Abweichungen so realisiert wird, daß zwar nicht das Einzelne, wohl aber das Ganze mit ihr congruiert. [...] Wir sehen [...], daß es nur eine Geschichte solcher Wesen gibt, welche ein Ideal vor sich haben, das nie durch das Individuum, sondern allein durch die Gattung ausgeführt werden kann.“ (Schelling III, 588f.)

Aus den vorausgehenden Ausführungen zum Recht ist bereits deutlich geworden, dass dieses Ideal, das zur Verwirklichung den „Vernunftwesen [...] aufgegeben ist“, „nur das allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung seyn kann“, und dass somit der „Maßstab der Fortschritte des Menschengeschlechts nur die allmähliche Annäherung, [...] die allmähliche Realisierung der Rechtsverfassung“ zu sein vermag. (Schelling III, 591ff.) Aber damit haben wir nur den Begriff der Geschichte genauer bestimmt und noch nicht die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufgewiesen, ohne deren Darlegung jedoch dieses Ideal ein bloßer Traum der Menschheit bleiben müsste.

Fassen wir nochmals mit Schelling das Grundproblem zusammen: Individuelle Freiheit und allgemeine Rechtsordnung widerstreiten sich und setzen sich doch wechselseitig voraus; es ist die Frage, ob die Geschichte die allmähliche Auflösung dieses Widerstreits sein kann. Zunächst erscheint der individuellen Freiheit die Rechtsordnung als zweite Natur und äußere Notwendigkeit, während die Rechtsordnung im individuellen Handeln einen Fall erblickt, der sich seinen Regelungen zu fügen hat. Trotzdem ist die „allgemeine Rechtsverfassung [...] Bedingung der Freiheit“, genauer Bedingung der Verwirklichung von Freiheit im gesellschaftlichen Kontext, wie anderer-

seits „diese Ordnung nur durch Freiheit realisiert werden“ kann, denn sie ist nicht Naturgegebenheit, sondern Produkt menschlichen Handelns.

Dieser Widerstreit kann nur aufgelöst werden, wenn „in der Freiheit selbst wieder Notwendigkeit ist“, oder anders gesagt, wenn im freien Handeln selbst etwas angelegt ist, was über die individuelle Freiheit hinausgeht, etwas, was sich zunächst im Handeln der Menschen als blinde Notwendigkeit durchsetzt, aber schrittweise in der Geschichte als bewusste und damit frei gewollte Aufgabe ergriffen und realisiert zu werden vermag. „In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit sein, heißt also ebensoviel, als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d.h. ohne mein Zuthun entstehen, was ich nicht beabsichtige. [...] Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit nothwendig ist, daß der Mensch zwar was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sey von einer Nothwendigkeit die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat.“ (Schelling III, 594f.)

Alles kommt darauf an, diese Notwendigkeit in der Freiheit, dieses „schlechthin Objektive“ im „schlechthin Subjektiven“ zu erfassen und aufzuhellen. Es kann nicht außerhalb der Freiheit liegen und ebenso wenig erst von außen hinzutreten, sondern es muss ihr von Anbeginn an selbst, d.h. dem menschlichen Wirken und Handeln innewohnen. Daher kann es nichts anderes sein als die Gattungsbasis des menschlichen Wirkens und Handelns selbst, „die Intelligenz an sich (das absolut Objektive, allen Intelligenzen Gemeinschaftliche).“ (Schelling III, 599) Genauer, das, Wirken und Handeln der Menschen ist, auch dort, wo es sich als freibestimmtes Handeln der Individuen erfüllt, zugleich als naturhaft begründete Praxis auf die Erhaltung und Verwirklichung der menschlichen Gattung angelegt. „Denn nur dann, wenn in dem willkürlichen, d.h. völlig gesetzlosen, Handeln der Menschen wieder eine bewußtlose Gesetzmäßigkeit herrscht, kann ich an eine endliche Vereinigung aller Handlungen zu einem gemeinschaftlichen Zweck denken.“ (Schelling III, 597)

Es wäre aber für die Lösung des Problems der Geschichte nicht viel erreicht, wenn diese Notwendigkeit in der Freiheit, die wir jetzt als naturhafte Gattungspraxis in allem individuellen Handeln aufgefunden haben, schlechthin blinde Notwendigkeit bliebe. Es kommt vielmehr darauf an, dass diese Notwendigkeit selbst als frei vollzogene Bestimmung und Aufgabe erfasst werden kann. Wie Liebende, denen die Zeugung von Nachwuchs nicht nur bewusstlos passiert, sondern die sich bewusst in ihrem Kinde erneuern wollen, deren Erziehung ihnen daher auch zu einer gemeinsamen Aufgabe wird, so wird auch den zusammen handelnden Menschen die Geschichte zur ge-

meinsamen politischen Aufgabe, die Erhaltung und Sicherung der Gattung, die in allem Handeln naturhaft angelegt ist, zu einem freien, sittlichen, gerechten Zusammenleben der Menschen untereinander werden zu lassen. „Es bekommt nämlich hier das Objektive im Handeln eine ganz andere Bedeutung, als es bisher gehabt hat. Nämlich alle meine Handlungen gehen als auf ihren letzten Zweck auf etwas, das nicht durch das Individuum allein, sondern nur *durch die ganze Gattung* realisierbar ist; wenigstens sollen alle meine Handlungen darauf gehen. Der Erfolg meiner Handlungen ist also nicht von mir, sondern vom Willen aller übrigen abhängig, und ich vermag nichts zu jenem Zweck, wenn nicht alle denselben Zweck wollen.“ (Schelling III, 596)

Schon aus diesen letzten Überlegungen wird deutlich, dass wir die künftige Geschichte niemals theoretisch vorausbestimmen können: weder sagen können, wann oder wie, noch ob überhaupt die Menschen dieses Ziel erreichen werden. Aber es ist schon viel für die Bestimmung der Geschichte als einer politischen Aufgabe erreicht, wenn wir die grundsätzliche Ermöglichungsbasis und ihre praktische Aufgegebenheit aufgewiesen haben. Da die „endliche Erreichung (dieses Ziels) weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch *a priori* bewiesen werden kann“, so bleibt dieser Aufweis „nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menschen“. (Schelling III, 593) Aber dieser Glaubensartikel – so können wir jetzt hinzufügen – hat im Wirken und Handeln der Menschen selbst seine eigene reelle Basis und ist das, was all unser Wirken und Handeln leitet, sofern dieses nicht allein auf sich selbst zurückbezogen bleibt, sondern mitmenschlich in die Zukunft zu wirken trachtet. Somit liegt dieser Glaubensartikel zweifach in unserem geschichtlichen Wirken und Handeln selbst begründet. Er „ist eine Voraussetzung, ohne die man nichts Rechtes wollen kann, [...] denn wenn keine Aufopferung möglich ist, ohne die Ueberzeugung, daß die Gattung, zu der man gehört, nie aufhören könne fortzuschreiten, wie ist denn diese Ueberzeugung möglich, wenn sie einzig und allein auf die Freiheit (individuellen Handelns) gebaut ist? Es muß hier etwas seyn, das höher ist, denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gerechnet werden kann; ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen.“ (Schelling III, 595)

Nun bleibt Schelling bei dieser Horizontbestimmung der uns praktisch aufgegebenen Geschichte nicht stehen. Denn da wir einerseits Naturwesen sind, die in den Gesamtzusammenhang lebendiger Naturzusammenhänge gestellt sind, andererseits durch unser geschichtliches Handeln in den Naturzusammenhang einwirken, stellt sich die Frage, ob es eine Natur und Geschichte umgreifende Sinnvermittlung gibt. Diese Fragestellung bringt uns

an die letzten Grenzen der transzendentalen Selbstexplikation des „Ich bin“, das ja immer eine synthetische Vermittlung von Subjektivem und Objektivem ist. Diese Frage fragt zurück nach einer der Vermitteltheit des „Ich bin“ noch vorausliegenden „*absoluten Identität*“, nach dem Absoluten selbst, das dem „Ich bin“ ein „ewiges Unbewußtes“ (Schelling III, 600) bleiben muss. Dem „Ich bin“ kann dieses schlechthin Absolute „nie Objekt des Wissens, sondern nur des ewigen Voraussetzens im Handeln, d.h. des Glaubens sein“ (Schelling III, 600f.) – Kant sprach dies als das Postulat des Daseins Gottes an.

Was hier angesprochen wird, ist, dass in allem Existieren und in allem Handeln das Absolute wird und wirkt. Insofern kann man sagen: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (Schelling III, 603). Nur dass dabei niemals vergessen werden darf, dass Gott nicht unabhängig von uns wird und wirkt, sondern er „offenbart und enthüllt [...] sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so dass ohne diese Freiheit auch er selbst nicht *wäre*, [insofern] sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“. (Schelling III, 602) „Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann“. (Schelling III, 603) – Dort, wo sie vollendet „sein wird, [...] wird auch Gott *sein*.“ (Schelling III, 604)

III. Die Kritik am Staat in den Berliner Vorlesungen (1841ff.)

Wir haben die Argumentation aus dem *System des transzendentalen Idealismus* so ausführlich in Zitaten selbst sprechen lassen, da hierin die grundsätzlichen und geschlossensten Darlegungen Schellings zur praktischen Philosophie und damit zu Recht und Staat – vermittelt zwischen der Freiheit des menschlichen Handelns und der Geschichte – vorliegen, die noch immer zu den unbekanntesten Theoriestücken der Schellingschen Philosophie gehören. Dabei haben wir uns bemüht, uns jeglicher Interpretation zu enthalten und uns allein auf Erläuterungen zu beschränken, so dass die Nähe der Geschichtsphilosophie des jungen Schelling zu der des jungen Marx unmittelbar aus den Zitaten selbst sichtbar wird. Beiden ist gemeinsam – und hierin unterscheiden sie sich von Hegel –, dass sie die Geschichte als eine praktische gesellschaftspolitische Aufgegebenheit begreifen, dass sie die bestehenden Ordnungsverhältnisse nicht als für sich seienden allgemeinen Willen, sondern als von Menschen gemachte und vorläufig notwendige Zwangsverhält-

nisse begreifen, die es auf ein freies solidarisches Zusammenleben aller Menschen in einer Menschheitsgesellschaft hin aufzuheben gilt, und schließlich dass sie das Treibende dieser befreienden Aufhebung, wiewohl in der gesellschaftlichen Praxis selbst verankert, in den unter den Zwangsverhältnissen leidenden und ihre unaufgebbaren Freiheitsrechte einklagenden Individuen erblicken. Es wäre reizvoll, näher auf Gemeinsames und Unterscheidendes dieser beiden geschichtsphilosophischen Ansätze, insbesondere auch in ihrem Gegensatz zu Hegels Verselbständigung der Rechts- und Staatsinstitutionen und seiner Verweigerung, Geschichte als praxisphilosophische Aufgegebenheit zu denken, einzugehen. Wir können es hier leider nicht tun; vielleicht regen aber diese Bemerkungen an, dass andere sich dieses philosophiegeschichtlichen Desiderats annehmen.²

Abschließend wollen wir uns nur noch der späten Staatskritik Schellings in den Berliner Vorlesungen zuwenden. In dieser deutlich gegen Hegel und die Hegel-Schule gerichteten Kritik ist implizit auch eine Kritik an Marx enthalten, insofern sie eine grundsätzliche Kritik jeglicher Absolutsetzung des Politischen ausspricht. Auch die hiermit aufgeworfenen Fragen sollen nicht grundsätzlich diskutiert, sondern lediglich aus dem Kontext der Schellingschen Gedankengänge darlegt werden, wobei ganz darauf verzichtet wird, näher auf die die ganze Spätphilosophie dominierende Dialektik von negativer und positiver Philosophie einzugehen, weil die Motive der Kritik am Staat auch ohne diese Bezugnahme verständlich gemacht werden können. Nur soviel sei angedeutet, dass Schelling – beginnend in seinen Erlanger Vorlesungen (1821ff.), in Frontstellung zu Hegel – seine ganze bisherige Systemphilosophie – ohne sie aufzugeben – als rein rationale Vernunftwissenschaft negativ einzugrenzen versucht, da sie niemals zur je gelebten Existenz positiv vorzudringen vermag. Erst die aus existentieller Verzweiflung vollzogene Negation der rein rationalen Vernunftwissenschaft ermöglicht eine positive Philosophie, die Schelling in der *Philosophie der Mythologie* und der *Philosophie der Offenbarung* als existentiell glaubensphilosophische Positionsfindung in Welt und Geschichte auslegt.³

Auch diese positive Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit und der Geschichte, und so wurzeln die Motive der Staatskritik sicherlich primär in dieser neuen existenzphilosophischen Bestimmung unseres je eigenen

² Siehe hierzu Wolfdietch Schmied-Kowarzik, *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, Frankfurt a.M. 2014, 241ff.

³ Vgl. Wolfdietch Schmied-Kowarzik, *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991, darin: „Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs“, 51ff.

menschlichen Daseins; wir werden hierauf nur indirekt zu sprechen kommen. Es lässt sich jedoch – insbesondere aus den Münchener Vorlesungen, die ja bereits die Spätphilosophie Schellings explizieren – auch zeigen, dass Schelling die grundsätzliche Systemgliederung der praktischen Philosophie in den Fragestellungen „moralische Freiheit des Menschen“, „Recht und Staat“ sowie „Geschichte“ nicht aufgegeben hat.

Nun steht die in der 23. Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* abgedruckte Staatskritik in vielen Punkten in einem eigentümlichen Kontrast zu Schellings früheren Ausführungen. Vor allem waren es Schellings darin vorgetragene Abweisung der Demokratie und sein Lob der aufgeklärten und liberalen Monarchie, die immer wieder zu bissigem Spott und wütenden Angriffen Anlass boten. Keineswegs möchte ich diese Ausführungen Schellings rechtfertigen, sondern mir geht es vielmehr darum, die andere Stoßrichtung der Staatskritik in der 23. Vorlesung herauszuarbeiten. Insgesamt versteht sich die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (11. bis 24. Vorlesung) als eine Hinführung zur positiven Philosophie. In der 23. Vorlesung durchheilt Schelling mit wenigen Gedankenstrichen – und daher größer und holzschnittartiger als früher – das Problem des Staates, um den Staat und das Politische ganz allgemein gegenüber den höheren Dimensionen des geistigen Lebens – Kunst, Wissenschaft, Religion und Philosophie – zu begrenzen. Daran anschließend werden aber auch diese Dimensionen selbst nochmals kritisch gegenüber der Frage der Existenz negativ eingeschränkt.

Klobiger als in den früheren Darlegungen betont Schelling, dass die „äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung [... des] Staat[es] nicht von dieser Welt, noch vom Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligiblen Welt her schreibt“. (Schelling XI, 533) D.h. die staatliche oder rechtliche Ordnung der Gemeinschaft ist nicht bewusstes Produkt der „subjektiven Vernunft“ der Individuen, die sich in einem Gesellschaftsvertrag eine gemeinsame Ordnung schaffen, sondern umgekehrt, diese Zwangsordnung ist im menschlichen Zusammenleben selbst immer schon vorausgesetzt und Bedingung für alle Entwicklung menschlicher Freiheit: „Dieses tatsächliche, d.h. von der Vernunft und also auch dem Gesetz unabhängige Vorhandensein der Gemeinschaft ist also ein praktisches Postulat der Vernunft selbst, eine Voraussetzung, ohne welche das Gesetz gar kein Verhältniß zum Einzelnen als solchen hätte, und wodurch dem Individuum eine *Gesinnung* erst möglich gemacht wird.“ (Schelling XI, 536)

Anders als im System des transzendentalen Idealismus betont Schelling jedoch jetzt in der 23. Vorlesung, dass die Zwangsordnung des Staates *nie aufhebbar* ist. Zwar gibt es einen Fortschritt der Freiheiten im Staat von der despotischen Einzelherrschaft über die unbeschränkte Volksherrschaft bis zur

„gemäßigten Monarchie“, aber diese Fortschritte werden gerade nicht durch politische Umstürze erreicht, sondern durch die geistige Bildung der Menschen, wurzeln also gerade in den Bereichen, die das bloß politische Handeln übersteigen. Hatte Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* die Revolutionen als einen Motor der Befreiung gesehen, so erblickt er nun in der „vollkommenen Vergeblichkeit aller seit mehr als einem halben Jahrhundert in dieser Richtung angestellten“ Versuche (Schelling XI, 537) die Sinnlosigkeit solchen Bemühens. Ja, indem er unterstellt, die Umwälzungen wollten jegliche Ordnung abschaffen und allein auf der individuellen Freiheit begründet den „Himmel auf Erden“ errichten, greift er zu harten und völlig ungerechten Worten der Kritik: „Anders, wenn das Bestreben sich vom Staat unabhängig zu machen zu dem Versuch greift, den *Staat selbst*, d.h. den Staat in seiner Grundlage aufzuheben, *praktisch* durch Staatsumwälzung, die, wenn beabsichtigt, ein Verbrechen ist, dem keines gleichkommt und von allen anderen nur etwa Elternmord [...] gleichgeachtet wird; *theoretisch* durch Doctrinen, die den Staat so viel möglich dem Ich gerecht und genehm machen möchten – ganz der Wahrheit entgegen.“ (Schelling XI, 547)

Es wäre nun aber ganz falsch, in all diesen Ausführungen eine positive Staatsverehrung zu sehen; das Gegenteil ist von Schelling beabsichtigt, und er wirft seinerseits Hegel und der Hegel-Schule eine Staatsvergottung vor. Weil der Staat als notwendige Zwangsordnung ihm nicht mehr – wie in früheren Jahren – in eine freie weltbürgerliche Ordnung aufhebbar erscheint (Schelling IX, 551), darf die rechtlich-staatlich-politische Sphäre überhaupt nicht als Zweck menschlicher Geschichte, sondern nur als ein notwendiges Mittel für einen höheren Zweck angesehen werden, und dieser höhere Zweck liegt im geistigen Leben der Gesellschaft. „Der Staat ist es, sagten wir, der dem Individuum eine Gesinnung erst möglich macht; er selbst aber fordert sie nicht. Gerade indem er sie nicht fordert, sondern sie nur *möglich* macht, sich selbst aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf sich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwillige und darum höhere Gemeinschaft, welche wir *Gesellschaft* nennen werden. Insofern ist der Staat der Träger der Gesellschaft“ (Schelling XI, 541), des geistigen gesellschaftlichen Lebens, das es geschichtlich herauszubilden gilt.

In diesem Zusammenhang appelliert Schelling in fast rührender Weise an das deutsche Volk im Vormärz: „Laßt Euch dagegen ein unpolitisches Volk schelten, weil die meisten unter Euch mehr verlangen *regiert zu werden* [...] als zu regieren, weil ihr die Muße (schole), die Geist und Gemüth für andere Dinge frei läßt, für ein größeres Glück achtet, als ein jährlich wiederkehrendes, nur zu Parteiungen führendes politisches Gezänke, zu Parteiungen, de-

ren Schlimmstes ist, daß durch sie auch der Unfähigste Namen und Bedeutung gewinnt: laßt politischen Geist euch absprechen, weil ihr, wie Aristoteles, für die erste vom Staat zu erfüllende Forderung die ansehet, daß den Besten Muße gegönnt sey, und nicht bloß die Herrschenden, sondern auch die ohne Antheil am Staat Lebenden, nicht in unwürdiger Lage sich befinden.“ (Schelling XI, 549)

Bei aller Naivität, mit der der greise Schelling diesen Aufruf formuliert, sollte man die in den letzten Sätzen implizierten politischen Ansprüche und Forderungen nicht übersehen: Schelling fordert eine Staatsverfassung, die allen Bürgern größtmögliche Freiheiten gewährt und eine gesellschaftliche Ordnung, die allen ein würdiges Leben garantiert. Hierfür fordert Schelling auch staatlich-rechtliche Reformen ein, aber das eigentlich geschichtlich Treibende sieht er jetzt nicht mehr in der politischen, sondern wiederum in der geistigen Sphäre: „Weil der Staat nicht Gegenstand, nur Voraussetzung alles Fortschritts, so ist er auch demgemäß zu behandeln. [...] Um so mehr wollen wir, was den Grund des Staates betrifft, den ganzen Ernst der Vernunft und die Nothwendigkeit der Sache walten lassen, damit nicht [...] die höheren Güter gefährdet werden, zu denen der Staat Voraussetzung ist. Die fortschreitende Entwicklung wird auch ihm zu gute kommen, er nimmt an ihr Theil, aber ohne ihr *Prinzip* zu seyn. Er selbst ist das Stabile (Abgethanes), das was in der Stille seyn soll, was nur Reform (nicht Revolution) zuläßt, wie die Natur, die wohl verschönert, aber nicht anders gemacht werden kann, als sie *ist*, die bleiben muß, solange diese Welt besteht.“ (Schelling XI, 550f.)

„Das Fortschreitende liegt in dem, was über den Staat hinausgeht“ (Schelling XI, 553) – sagt Schelling zu Beginn der 24. Vorlesung. Die eigentliche Freiheit und Befreiung liegt für Schelling in der ganzen geistigen Sphäre in all ihren Dimensionen, insbesondere aber gründet sie im Christentum, das er als Religion der Freiheit ansieht, und zwar nicht in den bisher hervorgetretenen Gestalten der petrinischen und paulinischen Kirche, sondern in der noch ausstehenden johanneischen Gemeinschaft, die eine Gemeinschaft freier, solidarisch handelnder Geister sein wird. Ihr gegenüber, als einer geschichtlich werdenden weltumspannenden geistigen Gemeinschaft, wird der Staat immer nur untergeordnetes Mittel sein. So fasst Schelling in der Schlussbemerkung der 23. Vorlesung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* seine kritische Staatsbegrenzung nochmals zusammen, die auch eine Selbstkritik enthält:

„Als bloß äußere, der thatsächlichen Welt gegenüber thatsächliche Gemeinschaft kann der Staat nicht Zweck seyn, wie eben deßhalb der vollkommenste Staat nicht Ziel der Geschichte ist. [...] Es gab eine Zeit, wo es natür-

lich und verzeihlich war, als Ziel der Geschichte ein Ideal zu denken und dieses im vollkommensten Staat, im Staat des vollendeten Rechts, zu suchen. Aber es ist überhaupt eine falsche Voraussetzung, daß es innerhalb dieser Welt einen Zustand gebe, der, wenn er das Ideal, nothwendig auch dauernd und ewig seyn müßte, während wir gesehen, daß diese Welt als ein bloßer Zustand nicht bleiben könne; die gegenwärtige Ordnung ist nicht Zweck, sie ist nur um aufgehoben zu werden; Zweck also nicht sie selbst, sondern die Ordnung, welche an ihre Stelle zu treten bestimmt ist. [...] Wenn man einen vollkommenen Staat in dieser Welt will, so ist das Ende (apokalyptische) Schwärmerei.“ (Schelling XI, 551f.)

Schlussbemerkung

Fassen wir das Ergebnis unserer kleinen Untersuchung zusammen. In der ersten Abhandlung zur praktischen Philosophie, der *Neuen Deduction des Naturrechts* (1796), geht Schelling nur auf die Unaufhebbarkeit der Freiheitsrechte des Individuums ein; die Problemdiskussion bricht ab, bevor Schelling auf den in der Rechtsordnung manifest werdenden allgemeinen Willen zu sprechen kommt.

In seiner späten Vorlesung über den Staat innerhalb der *Darstellung der rein-rationalen Philosophie* wird der Staat stellvertretend für den ganzen Bereich praktischer Philosophie, insbesondere aber in seiner politisch-geschichtlichen Dimension kritisch gegenüber den darüber hinausragenden geistigen Sphären eingeschränkt. Die Rechtsordnung und die Staatsverfassung werden als etwas unaufhebbar Zwanghaftes dargestellt, das zwar eine innere Reform auf die Gewährleistung größtmöglicher individueller Freiheiten und sozialer Sicherheiten zulässt, aber niemals in ein Reich der Freiheit überführt werden kann; ja mehr noch, Schelling betont, dass diese Reformen ihre forttreibenden Impulse nicht aus der politischen Auseinandersetzung erhalten, sondern dass diese allein aus den über das Politische hinausragenden geistigen Sphären stammen, in denen die eigentliche geschichtliche Höherbildung der Menschheit zu einer (weltbürgerlichen) johanneischen Gemeinschaft sich vollzieht.

So sehr wir dem greisen Schelling darin folgen können, dass er deutlich die Höherwertigkeit der den Staat und das Politische überragenden Sphären des Geistigen – Kunst, Wissenschaft, Religion, Philosophie – unterstreicht, so wenig können wir uns doch seiner Selbstkritik anschließen, denn uns scheint, dass er das uns dialektisch aufgegebenen Problem des Zusammen-

hangs von Freiheit, Recht und Geschichte im *System des transzendentalen Idealismus* in einer weder von den anderen Idealisten noch später von ihm selbst überbotenen Weise umrissen hat. Gerade indem er die Geschichte als uns politisch *aufgegebenes* Problem der Versöhnung von individueller Freiheit und menschheitlicher Rechtsordnung ausweist, verfällt der Ansatz des jungen Schelling nicht dem aus vielen enttäuschten Revolutionserwartungen resignativ gewordenen Urteil des greisen Schelling, dass dies alles nur „apokalyptische Schwärmerei“ sei. Uns scheint, dass die eigentliche, uns selbst betreffende Diskussion über die praktische Philosophie des jungen Schelling im Verhältnis zu der ihr in vielen Punkten verwandten politischen Philosophie des jungen Marx noch bevorsteht. In diesem Sinne verstehen sich meine Bemerkungen als Anregungen zu einer solchen Diskussion.

Die Freiheit Gottes und des Menschen

Zur gegenwärtigen Diskussion der Spätphilosophie Schellings¹

I Die Weltalter

1. Neuere Editionen

Im Brand nach dem Bombenhagel vom 11. bis 13. Juli 1944 auf München wurden im Keller der Universitätsbibliothek die wertvollsten Teile des handschriftlichen Nachlasses von F. W. J. Schelling zerstört. Da in jenen Jahren mehrere Schelling-Forscher – unter anderem Horst Fuhrmans und Manfred Schröter – im Rahmen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften insbesondere an den unveröffentlichten Manuskripten aus der *Weltalter*-Periode (1810–1820) arbeiteten, hatte man Schellings Nachlass nicht kriegsgesichert ausgelagert, sondern im Gegenteil in der vermeintlichen Sicherheit der Kellerräume der Münchener Universitätsbibliothek zusammengezogen.

Noch im Dezember 1943 bemühte sich Manfred Schröter zusätzlich zu der „mächtigen Koffertruhe“, in der die beiden „Weltalter“-Urfassungen und „über 12 verschiedene ausführliche Umarbeitungen und Entwürfe zum Ersten Buch“ der „Weltalter“ sowie die „fast vollständigen Vorlesungsmanuskripte“ aus den Erlanger, Münchener und Berliner Jahren gesammelt waren,² noch den restlichen, in der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin lagernden Nachlass nach München zu bekommen, der aber – glücklicherweise – damals bereits in einem Salzbergwerk in Mitteldeutschland sichergestellt war.³ Nach dem Krieg konnte Manfred Schröter nur noch die beiden in einem Korrekturdruck vorliegenden Urfassungen der „Weltalter“ von 1811 und 1813, von denen er Abschriften angefertigt hatte, herausbringen.⁴

¹ Zusammengestellt und verdichtet aus Einzel- und Sammelbesprechungen zur Spätphilosophie Schellings, die im *Wiener Jahrbuch für Philosophie* erschienen: XXVI (1994), 164ff., XXVII (1995), 219ff., XXVIII (1996), 205ff., XXX (1998), 244ff., XXXIV (2002), 255ff., XXXIX (2007), 206ff., XLI (2009), 205ff. Sowie in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997), 230ff.

² Manfred Schröter, „Vorwort“ zu: Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, München 1946, VII.

³ Klaus Grottsch, „Vorbemerkung“ zu: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Weltalter-Fragmente*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, I, 83.

⁴ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, *Die Weltalter Fragmente*, hg. v. Manfred Schröter, München 1946.

Diesen Zufällen und der größeren Umsicht der Verantwortlichen in Berlin verdanken wir, dass wenigstens der kleinere und unbedeutendere Teil des Nachlasses von Schelling über den Krieg hinweg gerettet werden konnte. Er wurde von der Akademie der Wissenschaften der DDR 1953 der Forschung wieder zugänglich gemacht. Aus diesem Textbestand hat nun Klaus Grottsch sieben der umfangreicheren Manuskripte in mühevollster Entzifferungs- und Kommentierungsarbeit transkribiert und in zwei (nicht sehr praktisch kleinformatigen) Bänden herausgegeben.⁵

Ebenfalls in diesem Berliner Textbestand erhielten sich 41 der Jahreskalenderhefte (aus den Jahren 1809 bis 1854), die von der Schelling-Forschungsstelle der Universität Bremen unter Leitung von Hans Jörg Sandkühler seit 1983 bearbeitet- und sukzessive herausgegeben werden.⁶

Die sog. Weltalter-Periode ist sicherlich die bis heute „rätselvollste“ (Manfred Schröter) und zugleich die unaufgeklärteste Schaffensperiode Schellings, denn in ihr vollzieht sich in einer Zeit, in der der 40-50-jährige Philosoph in keine akademische Lehre eingebunden ist, Schellings Wende vom absoluten Idealismus (1801–1806) zum existenz- und religionsphilosophischen Spätwerk. 1809 – Schelling ist inzwischen Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste in München – veröffentlicht er seine *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, die

⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Weltalter-Fragmente*. (Aus dem Berliner Nachlass), 2 Bde., hg. v. Klaus Grottsch. Mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Zur vollständigen Besprechung siehe Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Weitere Puzzlesteinchen aus den Überbleibseln des Schelling-Nachlasses“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXIV (2002), S. 255ff.

⁶ F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809–1813*. Bd. 1: *Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, hg. v. Lothar Knatz/Hans Jörg Sandkühler/Martin Schraven, Hamburg 1994; F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1814–1816*, Bd. 2.: *Die Weltalter II – Über die Gottheiten von Samothrake*. Aus dem Berliner Nachlass, hg. v. Lothar Knatz/Hans Jörg Sandkühler/Martin Schraven, Hamburg 2002; F.W.J. Schelling, *Das Tagebuch 1948. Positive Philosophie und demokratische Revolution*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler/Alexander von Pechmann/Martin Schraven, Hamburg 1990; F.W.J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1849*, Bd. 14: *Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie*, Hamburg 2007.

Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Eine Fundgrube für die Schelling-Forschung wird erschlossen“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVIII (1996), 205ff. und „Weitere Puzzlesteinchen aus den Überbleibseln des Schelling-Nachlasses“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXIV (2002), S. 255ff.

⁶ Manfred Schröter, „Vorwort“ zu: Friedrich Wilhelm .Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, München 1946, VII.

letzte philosophisch-systematische Schrift, die er selber noch zu Lebzeiten herausgibt.⁷

Ebenfalls 1809 stirbt seine viel geliebte Frau und inspirierende Gefährtin Caroline Schelling, geb. Michaelis, verh. Böhmer, verh. Schlegel. Schelling durchlebt danach eine schwere depressive Lebenskrise, aus der ihn Freunde zu befreien versuchen, indem sie ihm die Möglichkeit verschaffen, 1810 in Stuttgart vor einem erlauchten, privaten Kreis Vorlesungen zu halten. Von dieser *Stuttgarter Privatvorlesung* besitzen wir eine von Schelling selbst redigierte Nachschrift (Schelling VII, 417ff.).⁸ Danach nimmt er wieder seine Tätigkeit als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste in München auf. 1812 heiratet Schelling Pauline Gotter; in der Zeit von 1813 bis 1824 werden ihre sechs Kinder geboren. Erst 1821 erhält Schelling als Honorarprofessor an der Universität Erlangen wieder die Gelegenheit, Vorlesungen zu halten, deren erste Vorlesung uns sowohl als ausgearbeiteter Einführungsvortrag (Schelling IX, 207ff.) als auch in einer Mitschrift der gesamten Vorlesung überliefert ist.⁹

So blieb uns die Weltalter-Periode (1810–1820) bisher ziemlich im Dunkeln, da wir von dem von Schelling geplanten Werk *Die Weltalter* nur die drei unvollendeten Korrekturdrucke vorliegen hatten: die von Manfred Schröter 1946 herausgegebenen beiden Urfassungen von 1811 und 1813 sowie die umfangreichste Ausarbeitung von 1815 (Schelling VIII, 195ff.). In diesen – fast kann man sagen – Geheimnis umwitterten Anfang der Spätphilosophie Schellings bringen die nun publizierten *Weltalter-Fragmente* und ersten sechs *Jahreskalender* von 1809 bis 1816 (weitere sechs *Jahreskalender* von 1817 bis 1821 harren noch der Veröffentlichung) erstmals Bewegung.

In seiner „Übersicht meines künftigen handschriftlichen Nachlasses“ schreibt Schelling im Februar 1853 – anderthalb Jahre vor seinem Tode –: „4) Meine über viele Jahre sich erstreckenden *Kalender*; theils kurze Tagebücher, theils Notata, Excerpte, Entwürfe enthaltend, als auch eigene Gedanken, aber auch viel halb wahre, wo nicht ganz falsche. – Am besten, nachdem sie durchgesehen, zu vernichten.“ (*Philosophische Entwürfe und Tagebücher*

⁷ Nur noch gefolgt von einer Gegenpolemik gegen Jacobis Polemik (1811), die 1812 unter dem Titel *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi* (Schelling VIII, 19ff.) erschien. Siehe: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt 1967.

⁸ Inzwischen erschien auch eine zweite Mitschrift: F.W.J. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesung* (1810), hg. v. Milos Vetö, Torino 1973.

⁹ F.W.J. Schelling, *Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820-1802*), hg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1969.

I, X) Erfreulicherweise haben sich schon die Söhne nicht daran gehalten, so kann nun diese unschätzbare Fundgrube für die Schelling-Forschung sukzessive erschlossen werden.

Die *Kalender*-Hefte sind keine, bzw. nur zeit- und teilweise Tagebücher im eigentlichen Sinn, zum größeren Teil sind es Gedankennotizbücher – wie die von K. Grotzsch herausgegebenen *Fragmente* auch –, in und mit denen Schelling zur Vorklärung bei der Abfassung von Manuskripten oder ihrer Revision gearbeitet hat, so dass mehrfach sich überlagernde Schichten von Texten entstanden sind.

Was gerade diese unfertigen Entwurfsformulierungen, ihre nachträglichen Revisionen und Neuansätze für die Forschung so spannend macht, ist, dass wir aus ihnen mehr als aus der späteren Auswahl des vom Sohn besorgten Nachlasses über die Motive und Probleme erfahren, mit denen Schelling gerade am Übergang und Einstieg in seine Spätphilosophie gerungen hat. Was uns hier vorliegt, ist der erste Ausbruch Schellings aus dem absoluten Systemgedanken, den er einst mit seinem Freund Hegel ab 1801 gefunden und entwickelt hatte. Während Hegel in eben jenen Jahren das absolute System beginnend mit den drei Bänden zur Wissenschaft der Logik (1812, 1813, 1816) auszuführend unternimmt, durchbricht Schelling mit der Freiheitsfrage (*Freiheitsschrift* 1809), mit dem Geschichtsproblem (*Weltalter*-Entwürfen ab 1811) und schließlich der „Unvordenklichkeit des Existierens“ (*Urfassung der Philosophie der Offenbarung* – 1832) die Geschlossenheit einer absoluten „Vernunftwissenschaft“. So führen die Studien zu Schellings Umbruch ab 1809 mitten in eine systematische Problematik, die bis in unser Jahrhundert hinein fort dauert.

Trotz der enorme Verdienste der Bremer Forschergruppe (L. Knatz, H. J. Sandkühler, M. Schraven), die Arbeitsnotizen Schellings in diesen Jahreskalendern soweit bearbeitet zu haben, dass daraus ein lesbarer Studientext geworden ist, der jedoch gleichzeitig den originalen Textbestand zumindest erahnen lässt, dürfen doch auch nicht die äußerst unglücklichen Editionsentscheidung verschwiegen werden: So wurde beispielsweise das von Schelling Durchgestrichene leider einfach weggelassen, auch wird zu wenig hervorgehoben, was Grundtext ist und was spätere Hinzufügungen darstellen, und schließlich werden von Schelling vorgenommene Texteinschübe als solche nicht genügend kenntlich gemacht. K. Grotzsch hat sich – überspitzt gesagt – zum Gegenkonzept entschieden: Die Texteinschübe werden nicht in den fortlaufenden Text integriert, sondern erscheinen mit Anschlussverweisen allerdings oftmals erst mehrere Seiten später. Das Durchgestrichene wird als solches angemerkt, und es wird auch versucht, Grundtext und Hinzugefügtes in Herausgeberanmerkungen zu unterscheiden. Dem steht negativ entgegen,

dass die Transkription für ein Studien- und Arbeitsbuch viel zu diplomatisch angelegt ist, so dass durch den geringen Auflösungsgrad der Abkürzungen die Texte stellenweise nur mühevoll zu lesen sind.

Trotz all dieser Einwände stellen beide Editionsprojekte ein für die weitere Schelling-Forschung ungeheuer verdienstvolles Unternehmen und eine enorme editorische Leistung dar.

2. Anfänge

Siegbert Peetz, der fünf Jahre zuvor die für die Schelling-Forschung so wichtige Mitschrift von Schellings Münchener Vorlesung *System der Weltalter* von 1827/28 kommentierend edierte, legt nun seine eigene systematische Interpretation zu Entstehung und Begründung der Spätphilosophie Schellings vor.¹⁰ Dabei nimmt er Schellings *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* von 1809 zum Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion, da er in ihnen zu Recht Schellings zwar keineswegs bereits intendierten, aber faktisch vollzogenen Bruch mit dem identitätsphilosophischen Systemgedanken erblickt. Von der in der Freiheitsschrift aufgebrochenen Problemstellung her untersucht Peetz dann die folgenden Lösungsversuche von den frühen *Weltalter-Entwürfen* (1811–13) über die erste Erlanger Vorlesung (1820/21) bis zur Grundlegung der Spätphilosophie in der Münchener Vorlesung *System der Weltalter* (1827/28).

Mit seiner Interpretation verfolgt Peetz sowohl ein philosophiegeschichtliches als auch ein systematisches Ziel. Philosophiegeschichtlich möchte er erstmals die große Bedeutung Jacobis für die Herausbildung der Spätphilosophie Schellings sichtbar machen. Der Einfluss von Jacobis Spinoza-Rezeption auf den jungen Schelling – und den jungen Hegel – ist bekannt und ausführlich kommentiert. Ebenso ist der polemische *Streit um die göttlichen Dinge* zwischen Jacobi und Schelling (1811/12) sehr gründlich erforscht und interpretiert worden. Aber bisher sei übersehen worden, dass ab 1806, als Schelling nach München an die Akademie der Wissenschaften kommt, deren Präsident Jacobi inzwischen geworden war, eine neue intensive Auseinandersetzung Schellings mit Jacobi einsetzt, die sich bereits in der

¹⁰ Siegbert Peetz: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a. M. 1995.
 Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Siegbert Peetz, *Die Freiheit im Wissen*“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997), 230ff.

Freiheitsschrift (1809) niederschlägt und impulsgebend für Schellings Spätphilosophie wird. Schellings überempfindliche Reaktion auf Jacobis Pantheismusvorwurf (1811)¹¹ gegen seine Schriften bis 1804 sei überhaupt nur verständlich, wenn man die inzwischen vollzogene starke Hinwendung Schellings zu Jacobi in der Freiheitsschrift berücksichtigt, die Jacobi jedoch, trotz ihrer vielen gemeinsamen Diskussionen in München, nicht zur Kenntnis genommen habe.

Um diese interessante und eigenwillige Interpretationslinie abzustützen, beginnt Peetz mit einem Jacobi-Kapitel, in dem er Jacobis duales Rationalitätskonzept von Glauben und Wissen, Sein und Urteil feinsinnig herausarbeitet und die zu ihm hinführenden Entstehungslinien aus Jacobis Rousseau- und Spinoza-Rezeption nachzeichnet.¹² Ohne Zweifel macht Peetz hier auf einen bisher in der Schelling-Forschung zu wenig beachteten Diskussionsstrang aufmerksam, den er jedoch – wie dies oft bei Neuentdeckungen geschieht – seinerseits zu sehr aufbauscht, wie noch zu zeigen sein wird.

Im Zentrum der Arbeit steht jedoch die systematische Interpretation von Schellings Freiheitsschrift und deren Aufbruch in die Thematik der Spätphilosophie. Im Gegensatz zu den großen Interpretationen der Freiheitsschrift – von Heidegger und Jaspers, Schulz und Theunissen¹³ – die im Problem des Bösen das Kernstück von Schellings Abhandlung sehen, nimmt Peetz den Titel der Abhandlung beim Wort und hält zu Recht daran fest, in der „menschlichen Freiheit“ das Kernanliegen von Schellings Erörterungen zu sehen. Die „menschliche Freiheit“ werde von Schelling jedoch nicht nur als Gegenstand philosophischer Analyse genommen, sondern erstmals selbst als Fundament des philosophischen Denkens erwogen: „Weil der menschlichen Freiheit ‚auf diese Weise die Funktion der systematischen Letztbegründung von Wissen zufällt, nimmt sie exakt die Stelle ein, die bislang das Wissen der absoluten Identität und damit die intellektuelle Anschauung innehatte.“ (Peetz 131)

Immer schon hat Schellings identitätsphilosophisches System einen ontologischen Unterton gehabt, der sich aber in den letzten Explikationen zur Na-

¹¹ Friedrich Heinrich Jacobi, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.), *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt 1967.

¹² Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendessohn*, Darmstadt 2000.

¹³ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971; Karl Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955; Walter Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Tübingen 1955; Michael Theunissen, „Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“, In: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976).

turphilosophie als erstem Systemteil (1806) in der Identität als existierendem Band besonders betont artikuliert. Jedes Seiende ist zwar eine Identität für sich, doch schlingt sich durch alles das existierende Band der Identität des Absoluten hindurch. Seinem Selbstverständnis gemäß wendet sich Schelling mit der Freiheitsschrift nun der Explikation der Philosophie des Geistes als zweitem Systemteil zu. Aber die Einführung der menschlichen Freiheit als Grundvoraussetzung der personalen, praktischen und geschichtlichen Seinsweise des Geistes zwingt ihn dazu, nun auch das Absolute selbst als freie Personalität denken und bestimmen zu müssen.

Nicht mehr die Identität der gleichursprünglichen Momente von Denken und Sein ist nun systemfundierender Ausgangspunkt, sondern die Identität liegt – wie Peetz interpretiert – in der Freiheit, sich zu beiden Momenten verhalten zu können. Eingebettet in die Totalität der Freiheit absoluten Seins und Sinns, bekommt die Freiheit des menschlichen Geistes die alternative Entscheidungsmöglichkeit, entweder im auf sich bezogenen Eigenwillen das Denken dem Vorrang des eigenen Seinsgrundes unterzuordnen – worin die Entscheidung zum Bösen liegt – oder dem Universalwillen des Absoluten gemäß den eigenen Seinsgrund dem Denken zu unterstellen – worin die Erfüllung des Guten liegt. In dieser basalen „Wahlfreiheit“ (Peetz) gründet auch die Entscheidung entweder für die Rationalitätsweise des sich alles Seiende verfügbar machenden Wissens oder für die Rationalitätsweise des sich ins Ganze einfügenden Denkens.

In der Freiheitsschrift vermag Schelling – wie Peetz von Jacobi her interpretierend unterstreicht – die Antinomie von Systemdenken und Freiheitsanspruch noch nicht voll aufzulösen (Peetz 223f.). Auch die ersten *Weltalter*-Fragmente scheitern daran, dass Schelling hier noch versucht, mit den Mitteln der zweiten Rationalitätsweise die „Weltalter“ als absolutes System konstruieren zu wollen. Erst mit der Erlanger Vorlesung *Initia philosophiae universae* (1820/21) gelingt Schelling der Durchbruch, die beiden Rationalitätsweisen nicht nur als gleichmögliche nebeneinander zu stellen, sondern so auf die eigene Konstitution von Freiheit zu beziehen, dass das rein-theoretische „Wissen-Wollen“ dem existentiell-praktischen Selbstklärungsprozess des Denkens eingefügt werden kann. Gerade aus der Verzweiflung des in sich rotierenden Wissen-Wollens erwächst die ekstatische Befreiung zu dem den Existenz- und Sinnhorizont vernehmenden „wissenden Nichtwissen“ (Peetz 246).

Von hier her entwickelt Schelling dann in seiner Spätphilosophie die Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie, die aus dem Fundament einer sich aus der Freiheit wissenden Philosophie sich als aufeinander angewiesen erfahren und sich notwendig gegenseitig ergänzen. Die rein-theoretische (negative) Philosophie vermag nur das Seiende in seinem not-

wendigen Zusammenhang zu erfassen, aber als frei handelnde Wesen verlangen wir darüber hinaus nach einer Sinndeutung der Welt, in die wir existentiell-praktisch als Mitwirkende gestellt sind. Dies leistet erst die positive Philosophie.

Aus dieser Konzeption zieht Peetz drei Folgerungen, die Schellings bleibende Aktualität für die philosophische Diskussion ausmachen: „Die erste besteht darin, daß Schellings Option für den Vorrang des praktischen vor dem theoretischen Vernunftgebrauch eine Kritik an allen Konzepten von Rationalität darstellt, in welchen umgekehrt die Beschreibung der Wirklichkeit auf einen Primat der theoretischen vor der praktischen Vernunft aufbaut. [...] Die zweite Folgerung ist die, daß mit der in der Freiheitsschrift thematisierten Freiheit im Wissen die Verfassung des Wissens selbst Resultat eines freien Willens und damit dessen ist, was Schelling [...] ‚Persönlichkeit‘ nennt. [...] Die dritte Folgerung ist die der *schöpferisch-experimentellen Natur des Denkens*. Sie ist daran ablesbar, daß das System [...] durch Gründung auf Willensfreiheit *revidierbar* wird.“ (Peetz 322f.)

So differenziert und erhellend diese Interpretation auch ist, sie krankt daran, dass Peetz Schelling immer wieder auf die dualistische Problemstellung zweier Wissensformen, wie sie Jacobi fasst, zurückzuholen versucht. Das Große an Schellings Spätphilosophie sehe ich demgegenüber gerade darin, dass Schelling sich der doppelten Problemforderung von Systemdenken und Freiheitsanspruch ungebrochen stellt und keine von beiden zugunsten der je anderen aufgibt. Ungeachtet der von Peetz herausgearbeiteten Widersprüche in Schellings Freiheitsschrift (Peetz 211ff.), scheinen mir Freiheitsschrift und Spätphilosophie vielmehr eine sich schrittweise läuternde Einheit zu bilden. Weder wird in der Freiheitsschrift die „Wahlfreiheit“ – ein hierfür recht ungeschickter Ausdruck – zum Bösen und Guten als gleichgültige Beliebigkeit behandelt, auch wird diese Konzeption in der Spätphilosophie keineswegs aufgegeben – beispielsweise liegt in den Augen Schellings in Hegels Stilisierung der ‚negativen‘ Logik zur positiven Philosophie eine Entscheidung zu einer Wissensform, die die Verkehrung des Bösen in sich trägt (Schelling X, 126) –, noch fehlt in der Freiheitsschrift der Gedanke der Möglichkeit des Ineinandergreifens von negativer und positiver Philosophie – wenn auch noch nicht in diesen Begriffen. Gerade hierin liegt – so meine ich – der Sinn von Schellings Konzeption des Wachsens des Guten am Widerstand gegen das Böse, mit der Peetz (221f.) so recht nichts anzufangen weiß.

Aber diese Schwächen in der Detailanalyse können nicht die imposante Interpretationsleistung im Ganzen schmälern. Peetz' großer Anstoß zur Neulektüre der Freiheitsschrift Schellings *und* seine kleineren Missverständnisse

sollten vielmehr Herausforderung zu weiteren Interpretationen der Anfänge von Schellings Spätphilosophie werden.

3. Die Krisis

Noch vor dem Erscheinen dieser neuen Editionen gelingt es Aldo Lanfranconi in seiner Untersuchung *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F. W. J. Schellings* eine ganze Epoche in der Denkweltentwicklung Schellings neu zu erschließen.¹⁴ Sie wurde oftmals als „Übergangsepoche“ vom Identitätssystem (1801–1807) zum Spätwerk (1827–1854) apostrophiert. Doch Lanfranconis Ausführungen machen sofort deutlich, dass nur in dem Sinne von einem Übergehen der Weltalter-Texte in die Spätphilosophie gesprochen werden kann, als sie direkt aus Fragenstellungen des Identitätssystems erwachsen und durch ihre Problemdifferenzierungen in das Spätwerk der *positiven Philosophie* ausgreifen.

Auch das über 20-jährige Ringen Schellings um eine Publikationsfassung der *Weltalter* lässt sich, wie Lanfranconi herausarbeitet, in drei Entwicklungsschritte untergliedern. Aus der ersten Phase liegen uns drei Fassungen von Druckfahnen (1811 bis 1815) vor, aus der späteren Zeit haben wir neben einem Manuskript von Schelling, das auf 1819/20 datiert wird, nur noch eine Mitschrift der ersten Vorlesung in Erlangen *Initia universae philosophiae* (1821)¹⁵ und aus der dritten Phase liegt schließlich eine Mitschrift der ersten Münchener Vorlesung, die Schelling programmatisch unter dem Titel *System der Weltalter* (1827/28)¹⁶ ankündigte.

Dass Lafranconi die erste Phase mit 1810 beginnen lässt, überrascht etwas. Zwar wird Ende 1810 das Projekt der *Weltalter* erstmals erwähnt¹⁷, aber die Motive und die Kernproblematik des gesamten Spätwerks klingen bereits in der unmittelbar vorausgehende Schrift *Philosophische Untersuchungen*

¹⁴ Aldo Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.

Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Neuere Versuche, die Spätphilosophie Schellings zu entschlüsseln“ in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), 217ff.

¹⁵ F.W.J. Schelling, *Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820–1802*, hg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1969.

¹⁶ F.W.J. Schelling, *System der Weltalter. Münchner Vorlesungen 1827/28*, hg. v. Siebert Peetz, Frankfurt a.M. 1990.

¹⁷ Am 27. Dezember 1810 notiert Schelling: „Die *Weltalter* endlich angefangen“. (*Philosophische Entwürfe und Tagebücher* I, 58).

über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809) an – siehe dazu die Ausführungen zu Siegbert Peetz.

Die Vermutung Lanfranconis, dass Schelling bereits in der allerersten Phase den ursprünglichen Plan aufgegeben habe, die Weltzeiten in drei Büchern – „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ darzulegen, und unter der Gesamtbezeichnung später nur noch von der göttlichen Vorzeit handelt, trifft zwar auf die Darstellungsform zu, bedeutet aber nicht, dass Schelling die Konzeption ewiger Weltzeiten, in die unsere geschichtliche Zeit mit ihrer Vergangenheit und Zukunft als „Gegenwart“ eingebettet ist, später verworfen hat. Sicherlich ist richtig, dass das Herzstück der Spätphilosophie, die *Philosophie der Offenbarung*, nur aus der Perspektive der Weltzeit der „Gegenwart“ konzipiert ist (Lanfranco 238), gerade auch deshalb ist sie „geschichtliche Philosophie“, das besagt aber nicht, dass Schelling die Zukunft als Weltzeit, in der Gott „alles in allem seyn wird“ (Schelling XIV, 333), völlig verworfen hätte. Vielmehr kann gerade deshalb das Weltalter-Projekt später in der Einleitung zur *positiven Philosophie* aufgehen, da sie alle drei Weltzeiten vorklärt und damit Raum gibt für eine geschichtliche Philosophie, die sich in ihrer göttlichen Mitte eingespannt erfährt zwischen göttlicher Vergangenheit und göttlicher Zukunft.

Im Zentrum der Untersuchung von Lanfranco steht der Begriff der „Krisis“. Vehement wendet sich Lanfranco gegen diejenigen, die – allen voran Karl Jaspers¹⁸ – den zentralen Begriff der Krisis der Philosophie in dem Sinne auf die Weltalter-Entwürfe selbst beziehen, insofern sie von einer Krise, einem Scheitern, einem Verstummen der Philosophie Schellings sprechen. „Krisis der Philosophie“ meint bei Schelling ganz wörtlich genommen „Scheidung von sich selbst“, kritische Ausgrenzung vorhergehender Denkschritte. Allerdings ist dies keine bloß theoretische Angelegenheit, denn letztlich ist es die *Verzweiflung* des Denkens, die Wirklichkeit begreifen zu wollen und das von sich aus nicht zu können, die uns in die „große, letzte und eigentliche Krisis“ (Schelling XI, 566) treibt. Diese führt aber nach Schelling nicht zu einer Selbstaufgabe der Philosophie, sondern durch Ausscheidung des Absolutheitsanspruchs der Vernunft als „rein rationaler Philosophie“ zu einer positiven, vom Vorrang der Existenz her denkenden Philosophie, die daher eine „erfahrende“, eine „geschichtliche Philosophie“ ist. So führt dieser Weg der Krisis – wie Lanfranco mehrfach betont – nicht zu einer „Selbstnegation der Vernunft“ (Walter Schulz), sondern zu einer „Selbst-Verzeitlichung“ des philosophischen Denkens. (Lanfranco 9, 48, 102) Das Problem, das Schelling seit 1809 umtreibt – also noch bevor Hegel mit sei-

¹⁸ Karl Jaspers, *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955.

nem absoluten System an die Öffentlichkeit tritt –, ist die Einsicht, dass Wirklichkeitsprozess und Erkenntnisprozess nicht so unmittelbar in eins zusammenfallen, wie er es selber in seinen allerersten Entwürfen zu einem absoluten System angesetzt hatte.

Spätestens dort, wo wir – wie Schelling –, von der Wirklichkeit des Absoluten ausgehend, nach der Eigenständigkeit menschlicher Freiheit oder nach dem Sinn der wirklichen Geschichte fragen, geraten wir in eine eigentümliche Doppelung der Problematik, denn – hier allein auf das Zeitproblem der Weltalter bezogen – die absolute Sinnmittelpunkt der gegenwärtigen Geschichte, kann selbst nur aus der Spannung einer ihr ewig vorausliegenden Vergangenheit und ewig ihr vorschwebenden Zukunft ermittelt werden, also von einer geschichtlichen Strukturierung des Absoluten und Ewigen aus, die doch selbst wiederum keine wirklich zeitliche sein kann. Treffend charakterisiert Lanfranconi das hier angedeutete Problem: „Kernpunkt der Konzeption dieses ‚Systems der Weltalter‘ ist [...] die Doppelung der Zeitreihe. Entsprechend gilt es auch terminologisch auseinanderzuhalten *eine* Zeit, ein *Weltalter*, etwa die gesamte ‚gegenwärtige Zeit‘, von der Zeit, d.i. dem *System* der Zeiten oder Weltalter. Beide Deutungen der ‚Zeit‘ bzw. beide Zeitreihen dürfen nicht wieder in eins zusammenfallen, wenn denn Leugnung und Anerkennung einer wahren Differenz von Vergangenheit und Zukunft, damit aber das jetzt erreichte Selbstverständnis der Wissenschaft selbst, nicht sogleich wieder dahinfallen sollen.“ (Lanfranconi 125)

Zum einen geht es um das Problem der „Selbstdarstellung der ‚Entwicklung‘ des Absoluten“ durch die Weltzeiten hindurch, die doch immer nur eine Nacherzählung der Philosophie sein kann, die nicht das Absolute selbst ist, und zum anderen um das dazu korrespondierende Problem, wie die Philosophie, selber eingebunden in die gegenwärtige Zeit, durchzudringen vermag zu einem Selbstverständnis aus dem Absoluten, wodurch sie allererst „geschichtliche Philosophie“, d.h. Standortfindung in der gegenwärtigen Geschichte werden kann. Wie in der ersten Problemstellung – in christlichen Metaphern ausgedrückt – die Menschwerdung Gottes angesprochen ist, so in der zweiten die „Nachfolge Christi“ (Lanfranconi 173). In letzter Konsequenz aber führen beide Probleme, ineinander verwoben, dazu, dass die „Krisis der Philosophie“ nicht nur zu einer „Mitwissenschaft, *conscientia*“ (Schelling IX, 221) der „Selbsterwicklung des ‚absoluten Subjekts““ (Lanfranconi 245) führt, sondern durch das Handeln der Menschen hindurch allererst die Erfüllung des göttlichen Werks ermöglicht. „Nichts Geringeres als ‚das Schicksal des göttlichen Werks““ (Schelling XIV, 14) und damit der Sinn der göttlichen ‚Entscheidung‘ oder Krisis – hängt also ‚ab von einer Krisis der Philosophie selbst, die eintreten mußte und wirklich eingetreten ist.‘ (Schelling XIV, 231f.)“

Im Hinblick auf diesen letzten Satz, in dem Schelling seine eigene *Philosophie der Offenbarung* selbstgefällig bespiegelt, spricht Lanfranconi – wie ich meine in jeder Hinsicht treffend von „Schellings Apotheose“ (Lanfranconi 240). Und doch scheint mir damit noch nicht das letzte Urteil über Schellings *Weltalter*-Entwürfe und Spätphilosophie insgesamt ausgesprochen zu sein. So großartig in ihrer differenzierten Problemerschließung und subtilen Problemerkörterung Aldo Lanfranconis Untersuchung der *Weltalter*-Texte auch ist, die eigentliche systematische Diskussion von Schellings *Weltalter* steht noch aus. Sie hatte einst kurz vor dem ersten Weltkrieg zwischen den beiden Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig begonnen, die Früchte dieser Gespräche liegen uns in ihren Büchern vor¹⁹, aber sie sind vergessen, wie ein Blick in das sonst so genaue Literaturverzeichnis von Lanfranconi zeigt. Doch nicht um ein erinnerndes Anknüpfen an dieses frühe grundsätzliche Gespräch über Schellings *Weltalter* geht es, sondern um unsere eigene Standortfindung in der Geschichte; denn ist uns inzwischen nicht allen bewusst geworden, wie sehr „das Schicksal des göttlichen Werks“ – jedenfalls unserer Erde und unserer Menschheitsgeschichte – in unsere Hände gelegt ist und daher „von einer Krisis der Philosophie“ abhängt?

II Die Prinzipienlehre des reinen Denkens

1. Die Prinzipienlehre

Wie der Sohn Schellings und Herausgeber des Nachlasses mitteilt, war die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* als Grundlegung der negativen Philosophie die letzte Studie, an der Schelling bis kurz vor seinem Tode arbeitete. Dies hat alle immer sehr irritiert, die Schellings Spätphilosophie in guter wie böser Absicht allein auf eine Religionsphilosophie als positive Philosophie festlegen wollten. Nun zeigt Thomas Buchheim in seinem Buch *Eins von Allem*²⁰ auf, dass bereits die Berliner Vorlesung *Darstellung des Na-*

¹⁹ Hans Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher zum Deutschen Idealismus*, 3 Bde., Bd. I: *Fichte*, Bd.: *Schelling*, Bd.: III: *Hegel*, München 1923-1925, und Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921) Frankfurt a.M. 1988.

²⁰ Thomas Buchheim, *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992.

turprozesses von 1843/44 nicht nur einen Vorentwurf, sondern eine entfaltete, eigenständige Explikation der rein-rationalen Philosophie darstellt. Damit ist eine umfassendere Basis gegeben für eine Auslegung von Anliegen und Argumentation der negativen Philosophie Schellings, die Buchheim in einer „anatomisch genauen Interpretation“ (Buchheim 2) der *Darstellung des Naturprozesses* vor dem Hintergrund der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* vornimmt. Von hierher gelingt es Buchheim – wie er am Schluss seiner Arbeit schreibt – die rein rationalen Grundlagen der Spätphilosophie Schellings, die sich „lange wie verschrobene spekulative Unverständlichkeit“ ausnahmen, „als ein wohldurchdachtes philosophisches Konzept“ entziffern zu können (Buchheim 192). Hierin liegt ohne Zweifel das Verdienst dieser Arbeit; allerdings unterliegt Buchheim einem Missverständnis, was Problemstellung und Reichweite der positiven Philosophie Schellings angeht, und das hat zur Folge, dass er die Analyse der negativen Philosophie zu früh abbricht. Doch wenden wir uns zunächst der Stärke seiner Analyse zu.

Nach einigen sehr fruchtbaren begrifflichen, aber auch problemgeschichtlichen Vorklärungen, die unter anderem auch den argumentativen Zusammenhang der rein-rationalen Philosophie mit Fragestellungen der Identitätsphilosophie von 1801 aufzeigen, wendet sich Buchheim im 3. Kapitel der „Grundlegung philosophischer Prinzipien beim späten Schelling (anhand der ‚Darstellung des Naturprozesses‘ von 1843/44)“ zu.

Schon zu Beginn macht Buchheim deutlich, dass wir in der Prinzipienlehre Schellings eine Antwort auf Hegels *Logik* vor uns haben. „Nach Schelling also fängt das Denken, wenn man so will: seine ‚Logik‘, nicht an mit einer Denkbestimmung, nicht mit einem wie immer gearteten ersten Begriffsgehalt, sondern mit der speziellen Lagerung und sozusagen entfernten Vision einer Bestimmung. Diese besondere Version wird erzeugt [...] kraft eines gewissen strikten Festhaltens an der Aussagestruktur des Seins [*genetivus obiectivus* ...]. Die Aussagestruktur des Seins wird gewissermaßen in die unverknüpften Bestandteile einer Aussage zurückgebildet.“ (Buchheim 117) Anders und in meinen Worten erläutert: Hegel beginnt mit der Denkbestimmung des Seins, die er im dialektischen Prozess in differenziertere Denkbestimmungen aufhebt, wobei er vermeint, das Sein im Begriff aufgehoben zu haben. Dagegen wendet sich Schelling vehement, und zwar sicherlich schon seit den Erlanger-Vorlesungen von 1821. Das Denken bezieht sich auf das Sein, sagt Sein aus. Dies kann es nur in drei Aussagemomenten, die

Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Neuere Versuche, die Spätphilosophie Schellings zu entschlüsseln“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), 221ff.

zwar nie gesondert auftreten können, aber prinzipientheoretisch differenziert werden müssen, um die Fülle der Seinsaussage zu erfassen: als das zugrundeliegende Subjekt, als das objektiv Gegebene und als die vermittelte Bestimmtheit des ausgesagten Seins, das „Subjekt-Objekt“, welches „das Seiende *ist*“ (Buchheim 129) Grundlegend aber ist nun, wie Schelling entschieden gegen Hegel hervorkehrt, dass dies zwar die Formen sind, in denen schlechthin das Seiende nur ausgesagt werden kann, die aber trotzdem nur Prinzipien des reinen Denkens sind, in denen das Sein keineswegs aufgehoben ist. Eine Differenz, an der festgehalten werden muss, wenn wir nicht – wie Hegel – die Unabhängigkeit des existierenden Seins gegenüber dem Denken verlieren wollen, wie Buchheim treffend darlegt: „Das Seiende wie *das* Existierende für Seiendes zu halten, kommt einem Mißverständnis der logischen Grundstruktur des Seins gleich.“ (Buchheim 130)

Wollen wir nun weiter fortschreiten zu einer bestimmten Erkenntnis des Seins, des begrifflichen Wirklichkeitszusammenhangs der Natur und der Geschichte, so muss es zu einer „*universio*“ kommen, wie Schelling den bei Hegel zu mythologisch umschriebenen „Übergang“ von der *Logik* zur Realphilosophie zu explizieren versucht. Zum Begreifen von Wirklichkeitszusammenhängen hat das Denken nichts anderes als seine Prinzipien der Aussage des Seins, aber diese werden nun durch die „*universio*“ als selbständige Potenzen des Wirklichkeitszusammenhangs begriffen. Um diesen Gedanken vor Missverständnissen zu bewahren, führt Buchheim einen hierfür zentralen Satz von Schelling an: „Wohlgemerkt, wir sagen nicht, das -A [das erste Prinzip] erhebt sich aus seiner Negativität, damit die Welt außer der Idee entstehe, sondern: *wenn* eine Welt außer der Idee gedacht wird, so kann sie nur auf diese Weise, und kann dann ferner nur als eine *solche* gedacht werden.“ (Schelling X, 306f., zit. bei Buchheim 141)

„*Universio*“ nennt Schelling diesen Vorgang, dessen Resultat das „Universum“ ist, deshalb, weil es in ihm notwendig zu einer totalen Vertauschung der Momente kommt, die zugleich gegeneinander zu selbständigen Seinsmomenten werden. So führt Buchheim in unmittelbarer Auslegung einer Passage bei Schelling zusammenfassend aus: „Noch genauer wäre es wohl, wenn man sagte, was vorher die Subjektstelle war, ist jetzt das Objekt, und was Objektstelle war, ist jetzt Subjekt geworden.“ (Buchheim 158) Gemeint ist damit bei Schelling, dass das, was in der Aussage des Seins das zugrundeliegende Subjekt war, dort wo wir die Natur als „Naturprozess“ begreifen wollen, uns nun als die schlechthin zugrundeliegende Potenz der Materie entgegentritt, während das, was in der Aussage das Moment des objektiv Gegebenen war, nun als die die konkreten Gestaltungen der Natur hervorbringende Potenz der dynamischen Prozesse erscheint, und schließlich wen-

det sich das vermittelnde Prinzip der Aussage zur selbständigen Potenz des Organismus. Nochmals sei unterstrichen: Schelling sagt in ausdrücklicher Kritik an seiner früheren Naturphilosophie, dass er damit nicht die wirkliche Hervorbringung nachzeichne, sondern dass wir den Naturprozess nicht anders als so in der Allgemeinheit seiner Bestimmungsdynamik begreifen können.

Ich führe dies deshalb hier an – wenn auch sträflich verkürzt –, da Buchheim mitten in der Analyse des Textes der *Darstellung des Naturprozesses* abbricht und Schellings weitere Ausführungen für naturwissenschaftliche Erörterungen erklärt (Buchheim 180, 191), die er seltsamerweise der positiven Philosophie zurechnet. Polemisch gesagt, er erliegt einer Verwechslung von Positivismus und Existenzphilosophie.

Um das Problem wenigstens anzudeuten, mögen folgende Hinweise genügen: Das Große an Schellings *Darstellung des Naturprozesses* ist, dass er hier sein früheres Unternehmen einer Naturphilosophie erneuert und gleichzeitig einer radikalen Kritik unterzieht, die pointiert hervorgehoben besagt: die frühere Naturphilosophie meinte die Wirklichkeit der Natur begreifen zu können, sie war aber nur Idealismus und kann auch nichts anderes sein als negative Philosophie. Dies aber meint überhaupt nicht eine Öffnung zu irgendeinem naturwissenschaftlichen Positivismus hin. Ganz im Gegenteil, ausdrücklich erneuert Schelling sein naturphilosophisches Anliegen des *Begreifens* des Naturprozesses, so wie er am Ende der Vorlesung darauf verweist, dass sich diesem ein *Begreifen* des Geschichtsprozesses anschließen müsse; beide aber können grundsätzlich nur Aufgabenstellungen der negativen Philosophie sein, d.h. sie verbleiben notwendig im Allgemeinen der Erkenntnis und erreichen grundsätzlich niemals die Positivität der Existenz. Mit dieser ist aber überhaupt nicht eine Öffnung zur Empirie irgendwelcher objektiver Gegebenheiten gemeint, sondern, in bewusster Anknüpfung an den frühen Kant, das Problem der „absoluten Position“, des Existierens im Sinne der existentiellen Frage, die Schelling aufwirft: „Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7) Auf diese Frage gibt es keine wissenschaftliche, sondern nur eine existentielle Antwort, und diese versucht Schelling mit seiner positiven Philosophie zu geben.

Trotz dieses grundsätzlichen Missverstehens des Anliegens der positiven Philosophie, das auch Auswirkungen auf den vorzeitigen Interpretationsabbruch der *Darstellung des Naturprozesses* hat, vermag die Arbeit von Thomas Buchheim in ihrer mikrologischen Analyse der Prinzipienlehre Grundlegendes zur Erhellung des Fundaments der negativen Philosophie Schellings beizutragen und wird durch ihre provokanten Thesen die weitere Diskussion anregen.

2. Die negative und die positive Philosophie

Schellings „verzweiflungsvolle Frage: Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7) ist für Albert Franz²¹ nicht nur die Kernproblematik, von der her es die Spätphilosophie Schellings zu entschlüsseln gilt, sondern auch die Frage, an der das Gelingen von Schellings Spätphilosophie zu bewerten ist. Unter diesem Doppelaspekt interpretiert Franz nicht nur die Spätphilosophie Schellings, sondern bemisst sie auch philosophisch an ihrem eigenen Maß. Zwar geht er in seiner Interpretation von der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* als Grundlegung der negativen Philosophie aus, aber da er in dieser die begründende Hinführung zur positiven Philosophie, die *Philosophische Religion* erkennt, so behält er trotz dieser Konzentration seiner Interpretation doch die „Spätphilosophie als Einheit von negativer und positiver Philosophie“ (Franz 73) im Auge.

Um sich der Themenstellung der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* anzunähern, geht Franz zunächst in einer mikrologischen Analyse auf die Platon- und Aristoteles-Deutung von Schelling innerhalb dieser Darstellung ein. Was Franz durch diese – in manchen Aspekten sogar übergründlichen philologischen – Detailanalyse gewinnt, ist eine deutliche Problemkonturierung der rein-rationalen Philosophie in eine Prinzipienlehre (Platons Dialektik) und eine daran anknüpfende Potenzenlehre (die „erste Wissenschaft“ des Aristoteles) als Hinführung zur letzten Umkehr zur positiven Philosophie (von Platon wenigstens angedeutet). So durch die Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles vorbereitet, geht Franz an die Darstellung und Erörterung der „Systematik der reinrationalen Philosophie“ in ihren zwei Schritten: der Prinzipienlehre des „reinen Denkens“ und der Potenzenlehre in der „ersten Wissenschaft“. Dabei arbeitet Franz sehr klar heraus, dass es Schelling hier um die Grundlegung eines materialen Systems philosophischer Disziplinen geht, das aber grundsätzlich nicht an die letzte Existenzfrage heranreicht, von der die völlig anders ansetzende positive Philosophie anhebt: „Ziel der ersten Wissenschaft ist es, die im reinen Denken gefundene abstrakte Allheit der Möglichkeiten des Seienden in dem Sinne in Wirklichkeit zu überführen, daß ‚das Prinzip frei und für sich‘ (Schelling XI, 488) [...] und die in ihm gründende Wirklichkeit als ‚Prozeß‘, in ihrem realen Prozeß-

²¹ Albert Franz, *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit dem Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Amsterdam 1992.
Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Neuere Versuche, die Spätphilosophie Schellings zu entschlüsseln“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), 224ff.

charakter begriffen wird. Auch die erste Wissenschaft abstrahiert also vom ‚Daß‘ der Wirklichkeit, um das ‚Was‘ derselben im Denken zu begreifen, allerdings das reale Was, das Wesen des Seienden, falls dieses ist.“ (Franz 225)

Die alles entscheidende Frage, die sich Schelling innerhalb der reinrationalen Philosophie stellt, ist die, wie das „reine Denken“, das an sich nur die Möglichkeiten bedenkt, das Sein auszusagen, zur „ersten Wissenschaft“ fortzuschreiten vermag. D.h. es ergibt sich die Frage, wie die erste Wissenschaft die „materialen Ursachen alles Entstehenden“, den „Grund und Anfang alles Werdens“, denken kann (Schelling XI, 388). Denn die grundsätzlich andere Strukturiertheit der „ersten Wissenschaft“, und d.h. des materialen Systems der Erkenntnis der Wirklichkeit, liegt ja darin, dass die Philosophie nun das Sein als einen aus seinen eigenen realen Potenzen heraus Werdendes begreift. Dieser Übergang von den Prinzipien der Seinsaussage zu den Potenzen des Seinsprozesses ist nur als eine „*universio*“ erklärbar: „Unter dieser Rücksicht kehrt die erste Wissenschaft den Weg des reinen Denkens um: Während dieses aufsteigt zum Prinzip, indem es abstrahiert, [...] geht die erste Wissenschaft gerade auf die ‚unerschöpflichen Möglichkeiten von Gestaltungen‘ (Schelling XI, 391) zu, vollzieht sie denkend gewissermaßen ‚die Absicht des Werdens‘ nach, [...] deduziert sie also apriori [...] aus der Indifferenz der absoluten Idee alles in dieser der Möglichkeit nach Enthaltene, das Ganze der Wirklichkeit als möglicher.“ (Franz 197)

Es ist geradezu ein kleines Skandalon, dass Albert Franz, der hier so klar die Problemstellung des Systemgedankens herausarbeitet, im Folgenden die irrwitzige Vermutung ausspricht, Schelling habe die Entfaltung eines materialen Systems „nicht ohne den Blick auf Hegels System“ (Franz 211) gewonnen. Weiß Franz nicht, dass Schelling seinen Systemgedanken mit seiner Folge einer Natur – Geistes- und Kunstphilosophie seit Ende 1800 – also bevor Hegel nach Jena kam – verfolgte. Doch es geht nicht um die Prioritätenfrage, sondern darum, dass es Schelling in seinem System immer um das Begreifen des *realen Prozesses* der Natur und der Geschichte geht – eben dies hat Hegel für Natur und Geschichte als „Unsinn“ abgetan. Hegel geht es erklärtermaßen nur um einen *Begreifensprozess* als Zusichselberkommen des Geistes durch sein anderes. Von hierher ist die *Darstellung der reinrationalen Philosophie* als der geradezu verzweifelte Versuch Schellings zu werten, der Hegelschen Dialektik des Geistes seine ausgefeiltere Potenzenlehre des Seinsprozesses entgegenzustellen.

Nach dieser kritischen Zwischenbemerkung können wir wieder zu der weiteren Kennzeichnung des Anliegens der rein-rationalen Philosophie durch Franz zurückkehren. Denn wie Franz sehr treffend zeigt, ist für Schelling das materiale System der philosophischen Disziplinen jetzt nur noch negativ-phi-

losophische Hinführung zur letzten und höchsten aller philosophischen Fragen. Erst, wenn die „erste Wissenschaft“ als System der philosophischen Disziplinen das Allgemeine des Natur- und Geschichtsprozesses bis hin zur höchsten Idee des Absoluten durchlaufen hat, bricht die letzte „verzweilungsvolle Frage“ auf, ob denn dem „unvordenklichen Sein“, in das wir existentiell gestellt sind, ein Sinn zukomme, ob sich uns der Existenzzusammenhang als wirklicher Gott erweisen lasse. Hier an dieser Frage führt die negative Philosophie durch eine „große, letzte und eigentliche Krisis“ (Schelling XI, 566) in die positive Philosophie über, die nicht mehr erkennende Wissenschaft, sondern „philosophische Religion“ ist. Diesen eigentlichen Horizont der Spätphilosophie – obwohl durch den Titel seines Buches hervorgehoben – benennt Franz nur noch, ohne Schellings Explikation der philosophischen Religion näher zu verfolgen.

Keineswegs werfe ich Franz vor, dass er in seiner so gründlichen und facettenreichen Arbeit nicht auch noch eine Darstellung und Erörterung der positiven Philosophie Schellings angeschlossen hat, aber mir scheint, dass er zu voreilig konstatiert, dass Schelling „offensichtlich sein Programm nicht eingelöst“ habe (Franz 330), denn ein solches abschließendes Urteil wäre doch nur nach einer klärenden Sichtung von Schellings *Philosophie der Offenbarung* als dem Versuch einer „philosophischen Religion“ entscheidbar.

Damit komme ich abschließend nochmals auf das philosophische Anliegen von Albert Franz selber zurück, das die ganze Auseinandersetzung mit Schelling motiviert und trägt. Jede Philosophie hat im letzten die „Subjektivität des Subjektes Mensch als das metaphysische Prinzip, als den Ursprung und Grund unseres Fragenkönnens und Wissens“ zu klären (Franz 19) und es ist das Große an Schelling, dass er diese Frage nicht mehr nur allein als erkenntnistheoretische – wie Kant –, sondern darüber hinaus als Seinsproblematik entfaltet; aber in der Durchführung seiner Spätphilosophie misrät ihm sein Anliegen und „an die Stelle metaphysischer Begründung von Wirklichkeit [tritt] die Vorstellung einer ungründig-prozeßhaften, theogonischen Werdedwirklichkeit“ (Franz 330). Sicherlich benennt Albert Franz die große Schwachstelle von Schellings Darstellung der „philosophischen Religion“, die sich als äußerliche Nachbeschreibung eines mythologischen Prozesses und von geschichtlichen Offenbarungsereignissen präsentiert, aber er trifft damit nicht den Kern des Anliegens. Franz übersieht, dass Schellings *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung* eine innere Bewusstwerdungsgeschichte zu beschreiben versucht und dass das „notwendig gottsetzende Bewußtsein“ das Hineingestelltsein in die Existenz nicht außer sich, sondern in sich findet. Dies deutet ja auch Albert Franz an, wenn er – Schellings Gegenposition zu Hegel herausstellend – schreibt: „Vielmehr ver-

langt Schelling wegen der Absolutheit des Absoluten die Rücknahme, die Aufgabe des Geistes als Geist und konsequenterweise die religiöse Anerkennung, den Sprung vom Denken in den existentiellen Vollzug.“ (Franz 312) Wenn diese religiöse Anerkennung nicht wiederum als mythologische genommen wird, so scheinen mir – ganz im Sinne der von Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921)²² begonnenen Fortführung – noch ungeahnte philosophische Schätze in Schellings Spätphilosophie zu schlummern, die noch der Erweckung harren.

Wichtige Vorklärungen für ein neues Verständnis von Schellings negativer und positiver Philosophie hat uns Albert Franz durch seine Studie *Philosophische Religion* sicherlich erschlossen, aber Schellings Spätphilosophie ist von daher noch nicht abschließend zu beurteilen, hierfür bedarf es noch weiterer Anstrengungen, um ihrem Herzstück der positiven Philosophie gerecht zu werden.

III Philosophie der Mythologie und der Offenbarung

1. Neue Editionen

Die Schelling-Forschung wurde nach Jahrzehnten der Stagnation in den letzten Jahren gewaltig vorangebracht. Dies verdanken wir nicht zuletzt Walter E. Ehrhardt. Nachdem im Zweiten Weltkrieg die nachgelassenen Originalmanuskripte von Schelling in München verbrannt sind, sah es lange Zeit so aus, als müsse sich die Forschung allein mit dem begnügen, was der Sohn Schellings Mitte des vorigen Jahrhunderts aus dem Nachlass herausgegeben hatte: die *Philosophie der Mythologie* (2 Bde.) und die *Philosophie der Offenbarung* (2 Bde.), durcheinander zusammengestellt aus den Münchner und Berliner Vorlesungen sowie weiteren Notizen von Schelling, ohne genauere Rechenschaftslegung des Sohnes über seine eigenen Eingriffe in die Vorlagen. Nun gelang es W. E. Ehrhardt in den letzten Jahren, kurz hintereinander bisher unentdeckte Originalabschriften und weitere Materialien aufzuspüren und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es sind dies: Schellings *Einlei-*

²² Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt a.M. 1988.

tion in die Philosophie²³, eine von Schelling wohl selber in Auftrag gegebene Abschrift seiner Vorlesungsvorlage für seinen Schüler, den Kronprinzen Maximilian, weitere Materialien zu Schellings Tätigkeit als Prinzen-Erzieher²⁴ sowie – als ganz besonders wertvoller Fund – eine Originalabschrift von Schellings *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*.²⁵ Hinzu kommen die Nachschriften von Schellings Münchener Vorlesung *System der Weltalter* (1827/28)²⁶ und *Grundlegung der positiven Philosophie* (1832–1833).²⁷ In diese sensationellen Funde und Editionen, die es endlich ermöglichen, Kontinuität und Entwicklung der Spätphilosophie Schellings von der Münchener Vorlesungszeit (1827–1841) zu den letzten Berliner Jahren (1841–1854) zu verfolgen, fügt sich die Walter E. Ehrhardt angeregte und eingeleitete Mitschrift der Münchener Vorlesung der *Philosophie der Mythologie* von 1841²⁸ wie ein Puzzelstein hervorragend ein.

Es handelt sich bei dieser Vorlesungsnachschrift um eine außerordentlich sorgfältig ausgearbeitete Mitschrift eines Hörers von Schelling, die – wie die Parallelen zu der Nachlassedition des Sohnes von Schelling zeigen – den Satzrhythmus der Schellingschen Vorlesung hervorragend wiedergeben und zugleich in durchgängig flüssiger und gut lesbarer Weise ohne Lücken den Gesamttext der Münchener Vorlesung vorstellen. Insgesamt zeigen sich jedoch signifikante Abweichungen zu der vom Sohn edierten Fassung.

Auf die eminente Bedeutung der Entdeckung und Edition dieser Vorlesungsnachschrift für die Schelling-Forschung weist Walter E. Ehrhardt in seiner Einleitung, die zugleich einen ersten Forschungskommentar darstellt, ausführlich hin: Die vorliegende Vorlesungsnachschrift ist für die Erforschung der Spätphilosophie Schellings von so großer Bedeutung, da sie erstmals eine der letzten Vorlesungen Schellings vor seinem Wechsel von München nach Berlin zugänglich macht. Über den angeblichen Wandel der Position Schellings in dieser Zeit wurde – meist gestützt auf Zeugnisse von

²³ F.W.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

²⁴ Walter E. Ehrhardt, *Schelling Leonbergensis und Maximilian II von Bayern – Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1989.

²⁵ F.W.J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., Hamburg 1992.

²⁶ F.W.J. Schelling, *System der Weltalter* (1827/28), hg. v. Siegbert Peetz, Frankfurt a. M. 1990.

²⁷ F.W.J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesungen WS 1832/33 und SS 1833*, hg. v. Horst Fuhrmans, Torino 1972.

²⁸ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesung 1841*, hg. v. Andreas Roser/Holger Schulten. Mit einer Einleitung von Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietch Schmied-Kowarzik, „F.W.J. Schelling. Philosophie der Mythologie“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXX* (1998), 244ff.

Zeitgenossen, Anhänger und Gegner – bisher nur wild spekuliert. Aber die noch weitergehende Bedeutung dieser Vorlesungsnachschrift liegt nicht in diesen vor allem die Schelling-Forscher interessierenden Spezialfragen, sondern darin, dass die Einleitung in die *Philosophie der Mythologie*, und zwar besonders in der hier vorliegenden, gestrafften und zugleich klar überschaubaren Vorlesungsform, den wohl besten, allgemeinverständlichen Einführungstext in die gesamte Spätphilosophie Schellings darstellt.

Darüber hinaus möchte ich jedoch noch auf die Bedeutung dieser Vorlesung Schellings für die Mythenforschung selbst hinweisen. Sehen wir von Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–29) ab²⁹, die selbstverständlich auf Schelling Bezug nimmt, so hat die bisherige Mythenforschung kaum von Schellings großem philosophischen Entwurf Kenntnis genommen. Weder Mircea Eliade noch Claude Levi-Strauss³⁰, die bedeutendsten Mythenforscher des 20. Jahrhunderts haben von Schelling Notiz genommen. Dies liegt mit auch daran, dass bisher die *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie* immer nur gemeinsam mit der philosophisch schwerverständlichen *Darstellung in die reinrationale Philosophie* abgedruckt erschienen ist und auch die eigentliche *Philosophie der Mythologie* für Nicht-Philosophen und mit Schelling Nicht-Vertrauten nur schwer erschließbar war.

Dabei ist Schellings *Philosophie der Mythologie* der großartige Versuch einer Phänomenologie des Gott-setzenden-Bewusstseins oder anders gesagt: des frühgeschichtlichen Werdeprozesses des menschlichen Bewusstseins. Gerade diese Motive der *Philosophie der Mythologie* Schellings – aber auch der *Philosophie der Offenbarung* – werden in der vorliegenden Einleitung in gemeinverständlicher Vorlesungsform expliziert. Natürlich ist das Mythenmaterial, auf das sich Schelling 1841 stützen konnte noch sehr beschränkt und nur auf die Mythologie der Griechen, Ägypter, Babylonier, Juden und Inder bezogen, während der uns heute zugängliche Reichtum der Mythen archaischer Stämme Schelling noch völlig unbekannt war. Und doch ist Schellings philosophisch-methodischer Ansatzpunkt einer Phänomenologie des Gott-setzenden-Bewusstseins der bis heute wohl überzeugendste und umfassendste Versuch einer Gesamtdeutung der Frühgeschichte der menschlichen Bewusstwerdung.

²⁹ Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*, 3. Bde., Bd. I: *Die Sprache* (1923), Bd. II: *Das mythische Denken* (1925), Bd.: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt 1956ff.

³⁰ Mircea Eliade, *Geschichte der religiösen Ideen*, 3 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1978ff. Claude Levi-Strauss, *Mythologica*, 4 Bde., Frankfurt a.M. 1971ff.

Ohne Zweifel birgt das von Schelling erschlossene Mythenverständnis auch für andere Disziplinen – wie die Religions- und Kunstgeschichte, die Ethnologie und Frühgeschichte, die Sprach- und Geschichtsphilosophie – un-
gemein anregende Impulse, umso bedauerlicher ist es, dass all diese Disziplinen bisher Schellings Mythenverständnis, wenn überhaupt, so nur ganz oberflächlich und meist in polemischer Abgrenzung wahrzunehmen vermochten. Die vorliegende Vorlesungsnachschrift ist textlich so gut durchgearbeitet und so dicht an Schellings gesprochenem Wort angelehnt, dass es angebracht wäre von ihr eine Taschenbuchausgabe herauszubringen. Von einer solchen Edition von Schellings *Philosophie der Mythologie* würde dann nicht nur die Schelling-Forschung profitieren, sondern auch all jene Disziplinen, die sich mit der Frühgeschichte des menschlichen Geistes – eine gerade in jüngster Zeit wieder sehr aktuell werdende Themenstellung – beschäftigen.

2. Die Mythologie als Weg zur Freiheit

Zu Recht unterstreicht John Elbert Wilson gleich zu Beginn seiner Studien³¹, dass Schellings *Philosophie der Mythologie* wie das „Stiefkind seiner Spätphilosophie“ behandelt worden sei. Vielleicht hat Wilson auch darin Recht – wie er in Anmerkungen andeutet –, dass nur Friedrich Nietzsche sie – wenn auch im Geheimen – gründlich studiert habe und sich durch sie zu seiner so verblüffend ähnlichen Gegendeutung provozieren ließ – eine Fährte, die dringend weiterer systematisch-philosophischer Klärung bedarf.³² Eine wichtige Vorarbeit hierfür legt Wilson mit seiner übersichtgebenden und spannend aufbereiteten Darstellung und Deutung der *Philosophie der Mythologie* Schellings vor, wobei auch auf sie zutrifft, was er von Schellings Darstellung der Mythologie sagt: sie „ist weitgehend selbst mythologisch bestimmt“ (Wilson 19).

Die Untersuchung Wilsons gliedert sich in drei Hauptabschnitte: 1. „Ableitung und Stellung der Mythologie im spätphilosophischen System“, 2. Darstellung des mythologischen Prozesses durch ihre Hauptetappen hindurch

³¹ John Elbert Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Neuere Versuche, die Spätphilosophie Schellings zu entschlüsseln“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), 219ff.

³² John Elbert Wilson, *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin 1996.

und 3. Anwendung und Übertragung von Andeutungen Schellings auf den „europäischen Nihilismus“. In einem Anhang fügt Wilson noch eine „Übersicht über die Mythologie im Frühwerk Schellings“ hinzu, die er seltsamerweise 1802 beginnen lässt, so dass die beiden ersten Studien Schellings zur Mythologie aus der Tübinger Studienzeit; *De malorum origine* (1792) und *Über die Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793) sowie seine Gnosis-Studien und schließlich das sogenannte *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1795/96) gänzlich unberücksichtigt bleiben.

Der mythologische Prozess ist für Schelling ein naturwüchsiger, kollektiver Bewusstseinsprozess, der menscheitsgeschichtlich notwendig durchlaufen werden muss, damit das menschliche Bewusstsein zur Freiheit gelangen kann. In diesem naturwüchsig bewusstlosen Bewusstwerdungsprozess treten die Potenzen des Bewusstseins getrennt für sich als fremde Mächte, als Göttergestalten auf, die das menschliche Bewusstsein kollektiv beherrschen und die um die Herrschaft über das menschliche Bewusstsein im menschlichen Bewusstsein kämpfen. Die drei Potenzen des Bewusstseins, die im Ringen gegeneinander den mythologischen Prozess menscheitsgeschichtlich vorantreiben, sind 1. das vom Bewusstsein ihm selbst schlechthin entgegengesetzte Gegebene, das ihm ursprünglich als Uranos, als „Gott der ersten Finsternis des Bewusstseins“ (Wilson 114) entgentritt, aber im Laufe des Prozesses und Kampfes mit der Gegenpotenz immer klarere Gestalten – Kronos, Zeus – annimmt, 2. die vorantreibende geistig-rebellierende Potenz, die Wilson besonders als die verschiedenen Gestalten des Dionysos in das Blickfeld seiner Darstellung rückt und schließlich 3. die in den Mysterien ins Bewusstsein tretende Erkenntnis, dass alle Götter letztlich nur eine Gottheit in vielen Gestalten ist.

Treffend hat Wilson Schellings *Philosophie der Mythologie* gleich in der Einleitung in einem Doppelsatz zusammengefasst: „Indem Dionysos die Mythologie in immer höhere Erscheinungen führt, erzieht er die Menschen zur Freiheit. Die höchste Stufe der Freiheit ist die Verwandlung des Dionysos in Christus; ohne sie bleibt der Mensch in der Mythologie verfangen und erreicht das Ziel nicht.“ (17)

Erstaunlicherweise geht Wilson auf das Problem der „Verwandlung“, d.h. auf den Übergang von der *Philosophie der Mythologie* zur *Philosophie der Offenbarung* kaum ein. Seine erzählend angelegte Nachzeichnung des mythologischen Prozesses – und darin liegt ganz sicher die Stärke der Darstellung von Wilson – schreitet bruchlos in das Christentum fort. Damit passiert ihm aber, dass in seiner Erzählung Christus selbst – wie weitgehend in den christlichen Kirchen auch – zu einer mythologischen Gottheit wird. Der Sta-

chel, der in Schellings „philosophischer Religion“ wider ein mythologisches Christentum steckt, wird ihr dadurch genommen. Für Schelling ist die „philosophische Religion“ die Religion der Freiheit schlechthin; für ihn ist daher die Menschwerdung Gottes in Christus die Freiwerdung des menschlichen Bewusstseins von allen ihm äußerlich entgegentretenden Gottheiten. Allerdings liegt die Freiheit des menschlichen Bewusstseins nicht darin, sich als „Herrn des Seins“ absolutzusetzen, sondern sich aus der Existenz zu begreifen – dies ist die bewusste freie Übernahme der Sohnschaft Christi gegenüber dem Vater, mit dem er doch auch eins ist.³³ Wilson hat jedoch wiederum Recht, wenn er in seiner weiteren Erzählung auf die „Mythologie im Christentum“ eingeht und zeigt, dass der als Befreiungsprozess aus der Nachfolge Christi gedachte Weg von der petrinischen über die paulinische zur johanneischen Gemeinschaft selbst wieder zu neuen Mythologisierungen und Fremdbestimmungen des Bewusstseins regredieren kann.

Noch freier geht Wilson mit der Parallelisierung von Philosophiegeschichte und mythologischem Prozess um; doch gerade hierin liegt einer der interessantesten Aspekte seines Buches. Obwohl er hier stillschweigend in ganz andere Textzusammenhänge der Spätphilosophie Schellings überwechselt, gelingt es ihm doch in einer tiefenhermeneutischen Analyse von Begriffsgleichnissen und Gedankenbildern überraschende, aber auch anregende Einsichten über Mythologisches in der Geschichte der neueren Philosophie herauszuholen und dabei überhaupt Schellings Kritik am „europäischen Nihilismus“ auszuleuchten – wobei gegen Schluss Wilsons eigene mit Schellings Beurteilungen ineinander verschmelzen: „Heute ist das mythologische Labyrinth gleichsam verwüstet, ein harter Boden bedeckt es. Schelling legt es wieder frei.“ Die Landschaft des Bewusstseins sieht am Ende wieder aus, wie sie vor dem Anfang aussah. Die Befreiung von diesem Zustand bedeutet echte Bewegung, d.h. die Entzauberung des Bewusstseins und die Vergegenständlichung dessen, was es in einem ungegenständlichen Inhalt gefangen hält. „Der Nihilismus täuscht, in seinen Gedanken scheint er frei ‚über‘ die Welt wie ein Adler zu fliegen und alles zu sehen, in Wirklichkeit kreist er in sich selbst und sieht nur dunkle Schatten. Die Erleuchtung des Bewusstseins ist das, was nottut, denn der Mensch kann in dieser bezauberten Finsternis die Not nicht erkennen. Im kronischen Stein erstarrt, muss er durch Dionysos, den Löser und Befreier, Beine und Flügel neu bekommen.“ (Wilson 257)

John Elbert Wilsons Buch *Schellings Mythologie* ist nicht nur eine anschauliche Darstellung von Schellings *Philosophie der Mythologie*, sondern

³³ Siehe hierzu dagegen das Kapitel „Christus: Der Mittler“ von J.E. Wilson, *Schellings Mythologie*, 85ff.

auch eine anregende Gesprächseröffnung mit ihr in eine erneute „Arbeit am Mythos“ (Blumenberg) einzutreten, denn auch heute noch beherrschen mythische Gestalten unser Bewusstsein – unsere Freiwerdung steht noch aus.

3. Die Urfassung der Philosophie der Offenbarung

Im Nachwort zu der zweibändigen Edition des sensationellen Fundes der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* kann Walter E. Ehrhardt³⁴ mit überzeugend darlegen, dass es sich bei dem aufgefundenen Manuskript nicht um eine Vorlesungsnachschrift, sondern um eine Abschrift der von Schelling selbst diktierten Urfassung der ersten Vorlesung zur *Philosophie der Offenbarung* (1831/32) handeln müsse. Manches bleibt auch durch diese plausible Deutung noch ungeklärt. Der Editionsbericht des Herausgebers lässt sogar die Vermutung aufkeimen, dass sich diese Abschrift in Schellings Nachlass befand und vom Sohn K.F.A. Schelling erst nach seiner Nachlassedition 1860 an den früheren Studenten und Schreiber, den Priester J.M. Wachtl, zurückgegeben worden ist.

Wie dem auch immer sei, die Schelling-Forschung hat durch diese Veröffentlichung nun eine authentische Fassung der ersten Münchener Vorlesung zur *Philosophie der Offenbarung* (1831/32) vorliegen und kann somit aus der Spanne zu der vom Sohn K.F.A. Schelling herausgegebenen, an der letzten Berliner Vorlesung (1844/45) orientierten Nachlassfassung detaillierte Auswertungen und Interpretationen beginnen. Es ist sehr lobenswert, dass der Meiner-Verlag diese *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* in die *Philosophische Bibliothek* aufgenommen hat, um so diesen Schlussstein der Spätphilosophie Schellings nicht nur dem engsten Kreis von Schelling-Forschern, sondern einem größeren Kreis von Philosophie-Studierenden zugänglich zu machen. Denn es hat ja etwas Widersinniges an sich, dass seit Jahren die Studierenden Schellings *Philosophie der Offenbarung* aus einer Mitschrift der Berliner Vorlesung von 1841/42 kennenlernen, die der Theologe H.E.G. Paulus in diffamierender Absicht gegen Schelling 1843 veröffentlich-

³⁴ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, 2 Bde., Hamburg 1992.
Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „F.W.J. Schelling, Urfassung der Philosophie der Offenbarung“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVI (1994), 164ff.

te und die Manfred Frank 1977 als Taschenbuch neu edierte.³⁵ Umso mehr ist aber zu bedauern, dass Walter E. Ehrhardt dieser Veröffentlichung der *Urfassung* nur ein editorisches Nachwort, aber keine erläuternde Einführung beigegeben hat. Denn ohne Zweifel ist Schellings *Philosophie der Offenbarung* für alle die, die zum ersten Mal mit ihr konfrontiert werden, in Intention und Ausführung ein gänzlich undurchschaubares Werk.

Was beabsichtigt Schelling mit seiner *Philosophie der Offenbarung*, mit seinem philosophischen Versuch, das „Christentum als Faktum“ zu begreifen? Schon zu seiner Zeit stieß Schellings *Philosophie der Offenbarung* sowohl bei den Hegelianern, die in einer solchen Religionsphilosophie nur einen unbegreiflichen Rückfall sahen, als auch bei den christlichen Theologen, die darin eine Anmaßung der Philosophie gegenüber dem Glaubensereignis erblickten, in gleicher Weise auf eisige Ablehnung. Ähnlich kontrovers schwankt auch die positiv an Schelling anknüpfende Interpretation in der Deutung der Spätphilosophie zwischen einer Einschätzung als christlicher Glaubensphilosophie (Horst Fuhrmans) bzw. als Vollendung idealistischer Philosophie (Walter Schulz).

Weder kann diese Besprechung der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* den Interpretationsstreit entscheiden, noch kann sie die dieser Edition fehlende Einleitung ersetzen. Ich kann nur versuchen, in wenigen Strichen die in der *Urfassung* besonders prägnant herauskommende Gedankenführung Schellings nachzuzeichnen.

Bereits seit seinem frühen *Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) geht es Schelling darum, die Natur als eine Wirklichkeit an sich selbst zu begreifen. Dies ist aber letztlich nur von einer absoluten Identität von Vernunft und Wirklichkeit her möglich. Diese Einsicht treibt Schelling zur Konzeption eines absoluten Systems der Philosophie, an deren Ausarbeitung er von 1801 bis 1806 arbeitete. Doch noch bevor sein Jugendfreund Hegel mit der Veröffentlichung seines eigenen absoluten Systems der Philosophie beginnt, kommt Schelling zu der Einsicht, dass ein solches System absoluter Einheit von Vernunft und Wirklichkeit insbesondere der menschlichen Freiheit und wirklichen Geschichte nicht gerecht zu werden vermag. Beginnend mit der Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) über die *Weltalter*-Entwürfe (1811–13) und die Erlanger- (1821ff.) und Münchener-Vorlesungen (1827ff.) arbeitet sich Schelling zu einer positiven Wirklichkeitsphilosophie vor, deren Schlussstein die *Philosophie der Offenbarung* darstellt, wie sie uns jetzt in ihrer *Urfassung* (1831/32) vorliegt.

³⁵ Manfred Frank (Hg.), *F.W.J. Schelling. Philosophie der Offenbarung (1841/42)*, Frankfurt a.M. 1977.

Will die Philosophie die wirkliche Freiheit des Menschen und die Geschichte als in die Zukunft offenen Prozess begreifen, so darf sie gerade nicht nur Vernunftwissenschaft sein, sondern muss die natürlichen und geschichtlichen Wirklichkeitsprozesse als ein ihr unvordenklich vorausgehendes Ereignis begreifen, deren möglichen und aufgegebenen Sinn sie sich auszulegen hat, um darauf für den geschichtlich frei handelnden Menschen eine Orientierung zu gewinnen. Um aber Natur und Geschichte als offenen Wirklichkeitsprozess begreifen zu können, muss die Natur als Schöpfung und die Geschichte im Horizont menschlicher Freiheit begriffen werden. Dies aber setzt voraus, dass bereits Gott als frei handelnd begriffen wird, der sich zur Schöpfung entschließt und die Freiheit des Menschen will. Hier nun setzen – nach einigen Vorklärungen – die Vorlesungen ab der 5. Stunde ein.

In den folgenden Vorlesungen des ersten Bandes geht es Schelling darum, zunächst aufzuweisen, was wir als Potenzen in Gott voraussetzen müssen, um Gott überhaupt als sich frei zur Schöpfung entschließendes Wesen denken zu können. „*Freiheit* ist unser und der Gottheit Höchstes. Diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge.“ (Schelling, *Urfassung* 79) Doch nicht aus unserer gedanklichen Rekonstruktion der Potenzen und ihrer Prozessualität in Gott wissen wir von der Freiheit Gottes, sondern aus der Faktizität der Schöpfung und aus der Existenz unserer Freiheit. Wir können uns aber den Sinn der Schöpfung und unsere Freiheit nur erklären, wenn wir Gott aus dem Selbstverhältnis seiner Freiheit verstehen und darüber hinaus begreifen, dass er durch die Erschaffung der Natur und durch das menschliche Handeln sich selber in eine wirkliche Geschichte mit dem von ihm Geschaffenen und von ihm Freigelassenen einlässt.

Der Prozess der erschaffenen Natur, durch die sich das aus Gott gesetzte Sein über die Entstehung des Lebens bis zum Bewusstsein im Naturwesen Mensch herausprozessiert, wird von Schelling in dieser Schrift nur am Rande gestreift. Was Schelling von der 16. bis zur 49. Vorlesung des ersten Bandes (Wintersemester 1831/32) erörtert, ist der naturwüchsige Bewusstwerdungsprozess des Menschen durch die Gestaltungen der Mythologie hindurch. Es ist dies die zusammenfassende und kommentierende Erläuterung dessen, was Schelling ausführlicher in seiner *Philosophie der Mythologie* dargestellt hat. Im mythologischen Prozeß erscheinen dem „gottsetzenden Bewußtsein“ die Potenzen seiner Gottvorstellung als getrennte Göttergestalten, die von ihm Besitz ergreifen und es beherrschen. Erst schrittweise kommt das menschliche Bewusstsein zu sich und damit auch in ein freies Verhältnis zu Gott. Diese Befreiung aus der Mythologie, aber noch im Rahmen der Mythologie findet ihren Abschluss in den griechischen Mysterien, in denen das geläuterte Bewusstsein in den vielen Göttergestalten den einen Gott erfährt. „Erst durch

die Mysterien [...] ist der mythologische Prozess wahrhaft beendet.“ (Schelling, *Urfassung* 388)

Mit dem zweiten Band (Sommersemester 1832) beginnt dann die eigentliche *Philosophie der Offenbarung*, alles vorhergehende ist im Grunde nur geschichtlich vorbereitende Hinführung. Im Zentrum der Offenbarung steht die Menschwerdung Gottes, wie sie sich in Christus erfüllt. Aber diese bahnt sich durch den ganzen geschichtlichen Prozess des Alten Testaments bereits an. In Christus ist das menschliche Bewusstsein erst völlig frei geworden; Christus nutzt diese Freiheit jedoch nicht, um sich nun selbstherrlich als Gott abzusetzen, sondern unterstellt sich in seiner Freiheit als Sohn dem Vater, bis in den erniedrigenden Tod am Kreuz. „Die wahre Befreiung des Bewußtseins geschieht erst durch Christus.“ (Schelling, *Urfassung* 518) In seiner Stellvertretung der Menschheit versöhnt Christus Gott mit den Menschen und weist zugleich den Menschen den Weg zu einer letzten Verbindung mit Gott im Geiste (Schelling, *Urfassung* 610).

Der Weg der freien Nachfolge Christi ist der geschichtliche Weg der christlichen Kirche. Auch er vollzieht sich durch mehrere Etappen hindurch und ist noch keineswegs abgeschlossen. Er beginnt mit der katholischen Kirche des Petrus, die auf der institutionellen Macht der Autorität aufbaut. Sie wird gefolgt von der protestantischen Kirche des Paulus, die sich allein dem je eigenen Vernehmen des Wortes verpflichtet weiß. Aber auch sie ist nur Übergang zur nach ausstehenden Kirche des Johannes, in der die vorhergehenden aufgehoben sein werden. „Die wahre Kirche ist dem Philosophen die Eine [...]. In der Verschiedenheit der Kirche erkennt der Philosoph nur die Verschiedenheit der Momente der Einen Kirche, die bestimmt ist, in das Ende zu gehen, in die Kirche des heiligen Johannes.“ (Schelling, *Urfassung* 687)

Vielleicht konnte die skizzierte Nachzeichnung einiger Gedankenlinien von Schellings *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* das Eigentümliche und zugleich Herausfordernde dieses intendierten Gipfelpunktes der Schellingschen Spätphilosophie sichtbar machen. Es geht Schelling zum einen um ein philosophisches *Begreifen* des Christentums als der Religion der Freiheit, wobei er nicht wie Kant oder Fichte die christliche Symbolik in Moralität zu übersetzen, sondern als etwas positiv Geschichtliches zu begreifen versucht. Dieses positiv Geschichtliche ist ihm dabei aber nicht abgeschlossenes Vernunftwissen, sondern Sinndeutung der Wirklichkeit zur existentiell-praktischen Standortfindung und Handlungsorientierung in einem noch un abgeschlossenen geschichtlichen Prozess, der nur durch das frei-entscheidende Handeln der Menschen hindurch je das erhoffte Ziel der Versöhnung mit Gott zu erreichen vermag.

Im Gegensatz zu den Jungegelianern seiner Zeit, spricht Schellings Spätphilosophie nicht die Sprache weltlicher Vernunft, aber in der bewusst

mythologischen, d.h. erzählenden Problemexplikation dringt sie in Tiefen des Verstehens geschichtlicher Existenz vor, an die kritische Philosophie niemals zu rühren vermochte. Wird es uns gelingen, Schellings positiv-geschichtliche Philosophie, wie dies Franz Rosenzweig bereits versuchte, aus der Enge einer Philosophie des Christentums zu befreien? Jedenfalls bietet die *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* Gelegenheit zu erneuten und vertiefenden Bemühungen um ein Verstehen dieses Spätwerks von Schelling.

IV Zur Neuentdeckung Schellings für die Theologie

1. Religion der Freiheit

„Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – *Freiheit*.“ (Schelling, 177). So schrieb der 20-jährige Schelling 1795. 37 Jahre später formulierte er diesen Grundgedanken seines Philosophierens in seiner Vorlesung *Philosophie der Offenbarung* (1831/32) erneut und noch prägnanter: „*Freiheit* ist unser und der Gottheit Höchstes.“ (Schelling, *Urfassung* 79)

Und doch ist es ein langer Weg gedanklichen Ringens, den Schelling in diesen fast vier Jahrzehnten zurücklegte, denn die Freiheit, die Schelling 1795 in *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* anspricht, ist die des durch alle seine Akte des Erkennens, Wollens und Gestaltens tätigen „absoluten Ich“ des Bewusstseins. Aber bald schon – spätestens ab 1799 mit dem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* – wird ihm deutlich, dass auch die schöpferische Produktivität der Natur eine Wirklichkeit aus sich selbst darstellt, der wir als Naturwesen mit zugehören.

Nun lässt sich die Freiheit des Bewusstseins, einbezogen in den Prozess eines absoluten Ganzen nur denken, wenn diesem Absoluten selbst Freiheit zugrunde liegt. Dies war das Problem, vor das sich Schelling in Auseinandersetzung mit Fichte seit 1800 gestellt sah, und das er in seiner Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) als das Problem der absoluten Freiheit Gottes und der Freiheit des Menschen zu Gut und Böse, d.h. der Freiheit mit oder wider Gott, zu explizieren versuchte. Von da ab wird diese Frage zum vorantreibenden Anliegen von Schellings Spätwerk, das in der *Philosophie der Offenbarung*, als der unseren Standort der Freiheit findenden „positiven Philosophie“, gipfelt.

Hier nun greift Christian Danz den Problemzusammenhang auf und arbeitet in bewundernswerter Klarheit heraus, dass die „philosophische Christologie“, das Kernstück von Schellings *Philosophie der Offenbarung* seit 1831 darstellt, die aus diesem Ringen um die „Wirklichkeit der Freiheit“ erwächst und verstanden werden muss.³⁶ Ausdrücklich betont Danz, dass es Schelling mit seiner *Philosophie der Offenbarung* nicht in dem Sinne um eine „christliche Philosophie“ gehe, eine vorausgesetzte Glaubenswahrheit lediglich philosophisch auszulegen, sondern dass es ihm darum zu tun ist, die Offenbarung Gottes und Christi Leben und Tod als Auflösung unseres Freiheitsproblems zu erweisen. In dieser „philosophischen Religion“, wie Schelling sie hier entfaltet, liegt nicht nur eine ungeheure Herausforderung an die sich der Religion entziehenden Philosophie, sondern fast mehr noch an die christliche Theologie – wie Christian Danz treffend unterstreicht. Vielleicht hat bisher nur Franz Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* (1921)³⁷ diese Herausforderung ganz begriffen und ergriffen, indem er Schelling in nicht-christlicher Weise weiterdachte – leider geht Christian Danz darauf mit keinem Wort ein.

Die das Problem der Freiheit betreffende christologische Kernaussage Schellings sei hier zunächst vorangestellt: „Der Sohn *konnte* unabhängig von dem Vater in eigener Herrlichkeit existieren, er konnte [...] außer und ohne den Vater *Gott*, nämlich Herr des Seins, zwar nicht dem Wesen nach, aber doch *actu* Gott sein. *Diese* Herrlichkeit aber, die er unabhängig von dem Vater haben konnte, verschmähte der Sohn, und *darin* ist er Christus. *Das* ist die Grundidee des Christentums.“ (Schelling XIV 37)

Von hierher lassen sich alle Grundprobleme der philosophischen Christologie Schellings, wie sie Christian Danz so prägnant und differenziert expliziert, wenigstens andeutungsweise benennen. Zunächst kann damit verdeutlicht werden, dass sich eine Freiheit Gottes nur als ein Freiheitsgeschehen in Gott denken lässt. Absolute göttliche Freiheit ist absolutes Freilassenkönnen eines anderen, dessen Freigelassensein nur dann absolut und göttlich sein kann, wenn sie sich nicht in Gegnerschaft zu seiner ermöglichenden Herkunft stellt, sondern diese in Freiheit anerkennt. Dies führt zur dritten Gestalt gegenseitiger liebender Anerkennung im heiligen Geist. In immanent christ-

³⁶ Christian Danz, *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.

Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Christian Danz, Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), 246ff.

³⁷ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt a.M. 1988.

lichen Gedankengängen führt dies Danz im Kapitel „Christologie und Trinität“ näher aus.

Aber damit ist nur die Freiheit in Gott gedacht und noch nicht eine Freiheit außer Gott, wie sie in der Freiheit des menschlichen Bewusstseins vorliegt. Um eine Freiheit außer der absoluten Freiheit in Gott zu begreifen, muss – hier nur in Stichworten genannt – die Schöpfung einer Natur außer Gott und das absolute Selbstständigwerden des menschlichen Bewusstseins aus der Natur bedacht werden. Mit dem menschlichen Bewusstsein tritt jedenfalls – wie Schelling bereits gegen Fichte 1806 darlegte – ein Naturwesen auf, das sich mit seinem bewussten Sein gegen das Sein des Naturzusammenhangs zu stellen vermag, ja mehr noch, das menschliche Bewusstsein ist so absolut frei, dass es wähen kann, absolut allein aus sich selbst und nur sich selbst verantwortlich zu sein. Die Konsequenzen dieses Verabsolutierens der Freiheit des Menschen, die Schelling bereits 1809 drastisch gegen Fichte dargelegt hat (Schelling VII 390f.), können wir heute als die geschichtlich real gewordene Möglichkeit und Gefahr der Selbstvernichtung der Menschheit erfahren.

Gegenüber diesem sich hier zeigenden geschichtlichen Abfall des Menschen in seiner absoluten Freiheit von Gott bekommt die christologische Offenbarung der Menschwerdung Gottes, der Stellvertretung Christi und der Auferstehung seinen den Menschen zu Gott zurückführenden Sinn, wie dies Christian Danz in seinen zentralen Kapiteln: „Schellings Rekonstruktion der Menschwerdung Christi“, „Das Versöhnungsgeschehen“ und „Die Auferstehung Christi“ scharfsinnig und detailliert herausarbeitet. Von daher kann dann Christian Danz zusammenfassend sagen: „Diese Universalität des Christentums gründet in dem freiwillig leidenden Gott, der durch sein Leiden und seine Selbstaufgabe von den partikularen und damit seienden Göttern des Heidentums befreit“ (Danz 145) – auch jenen modernen des „Übermenschens“, des Kapitals und der Wissenschaften! „In dieser radikalen Entzauberung der Welt bleibt, so Schelling, nur die Person des Christus, der den Mut zum Sein gerade dadurch ermöglicht, dass er sich entzieht. Der unerträgliche Gedanke einer endlichen und kontingenten Schöpfung, die Gott aus dem Nichts gerufen hat, wird durch Christus ertragbar und zur Realität für den, der an Christus Anteil hat. Ertragbar wird die Welt jedoch nicht durch eine Autorität, an der man sich orientieren könnte, sondern durch eine Person, die dazu befähigt, sich selbst anzunehmen“ (Danz 146) – in Freiheit!

An dieser so tief sinnigen Schlussbetrachtung von Christian Danz wird jedoch auch deutlich, dass Schelling hier von einem christlichen Theologen gelesen wird, für den Christus ein geschichtsentologisches Ereignis ist und sein muss. Mir scheint, dass auch eine radikalere bewusstseinsgeschichtliche

Lesart möglich ist, die Schellings „philosophische Religion“ doch näher an Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* heranrückt, als es Christian Danz in seinem Kant-Exkurs (Danz 100ff.) wahrhaben möchte.

Trotz dieser kleinen Akzentverschiedenheit halte ich Christian Danz' Arbeit als eine hervorragende Explikation des christologischen Kernstücks der *Philosophie der Offenbarung*, die „Schellings [...] unerhörte Relevanz für aktuelle philosophische und theologische Diskussionen“ (Danz 155) neu erschließen kann.

2. Der trinitarische Gott

Immer schon hat es protestantische und katholische Theologen gegeben, die sich auf Schelling beriefen und sich mit ihm auseinandersetzten, man denke nur an Paul Tillich und Hans Ehrenberg, an Horst Fuhrmans und Xavier Tilliette, an Walter Kasper und Klaus Hemmerle. Aber erst Malte Dominik Krüger und Kurt Appel gehen so weit, Schellings *Philosophie der Offenbarung* für das protestantische bzw. katholische Glaubensverständnis zu reklamieren.³⁸ Dabei sind die Akzente, die sie setzten, sehr unterschiedlich, ja man könnte sogar im Hinblick auf ihre Herkunftskonfessionen und die von ihnen vertretenen Positionen von „vertauschten Fronten“ sprechen. Doch sollte ich mich hierüber lieber jeglichen Urteils enthalten.

Malte Dominik Krüger deutet mit seiner Arbeit *Göttliche Freiheit* Schellings Spätphilosophie als „eine trinitarische Theorie des Absoluten“ in „freiheitstheoretischer Durchführung“ (Krüger 4).³⁹ Dabei führt er nicht nur eine genaue Durchsicht der posthum als Vorlesungen veröffentlichten Manuskripte Schellings zur negativen und positiven Philosophie durch, die in einer fast Satz für Satz Interpretation der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (1847-52) und der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832) gipfelt, sondern unterzieht auch die hierfür relevante Literatur zu Schellings Spätphilosophie einer gründlichen Durchsicht.

³⁸ Malte Dominik Krüger: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008. Kurt Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008.

³⁹ Malte Dominik Krüger: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008.
Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Zur Neuentdeckung Schellings für die Theologie“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XLI (2009), 205ff.

Schon diese Zusatzleistung einer vergleichenden Darstellung der jüngeren und jüngsten Interpretationen zu Schellings Spätphilosophie ist beachtlich und verdient volle Bewunderung und Anerkennung, zumal sie nach Richtungen differenziert jeweils den einzelnen Interpretationskapiteln als „Gespräch mit der Forschung“ nachgestellt werden und dadurch unterschiedliche Lektüren einzelner Texte deutlich werden lassen. Krüger beginnt sicherlich zu Recht mit der „klassischen Kontroverse zwischen Horst Fuhrmans und Walter Schulz“, die anlässlich der Würdigungen Schellings zu seinem 100. Todesjahr 1954 aufbrachen und an die sich viele andere Interpretationen anschlossen. Verwunderlich ist dabei nur, dass er die dritte, wahrhaft (existenzphilosophisch-) kantische Position, wie sie von Karl Jaspers in seinem *Schelling*-Buch (1955) vorgestellt wurde, übergeht, obwohl er diese Richtung an späteren Interpreten durchaus berücksichtigt.

Doch wenden wir uns der durch und durch beeindruckenden Rekonstruktion von Schellings negativer und positiver Philosophie zu, die Krüger in seinem Buch *Göttliche Freiheit* durchführt. Nach einer ersten Präzisierung seiner Themenstellung arbeitet Krüger die philosophiegeschichtliche und systematische Aufgabenstellung der negativen Philosophie Schellings heraus. Von vornherein wird daran deutlich, dass Schellings Ausführungen zur negativen Philosophie kein Versuch sind, an Hegels *Wissenschaft der Logik* und dessen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* anzuknüpfen, sondern aus einer entschiedenen Kritik an Hegel erwachsen. Hegels System ist zwar auch negative Philosophie, aber eine die sich absolutsetzt, indem sie sich selbst zur positiven Philosophie erklärt und dadurch als durchgängigen ontologischen Gottesbeweis versteht, während für Schelling die Aufgabe der negativen Philosophie darin besteht, sich gegenüber dem „unvordenklichen Existieren“ selbst zu begrenzen. Hierbei knüpft er an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises an, denn die Existenz ist kein Prädikat, sondern die absolute Position, auf die sich alle Prädikation bezieht. „Die Vernunft vermag alles zu thematisieren, ist aber gerade darin potentiell, daß sie die Wirklichkeit nicht heraufführen kann.“ (Krüger 15)

Schon die (transzendental-) induktive Rückwendung des Denkens auf sich selbst, die Schelling als das „reine Denken“ der Durchführung der „negativen Philosophie“ voranstellt – was Krüger richtig anmerkt, aber nicht scharf genug herausstellt – ist keine Selbstkonstitution des Denkens, sondern immanente Selbstaufklärung der Prinzipien des Denkens, das Sein zu denken. Der Übergang vom „reinen Denken“ zu den philosophischen Realwissenschaften ist wohl umstützender als es Krüger darlegt, denn erst durch eine totale Umwendung werden die „Prinzipien des Denkens“ zu „Potenzen des Seins“ – ein Problem, das Schelling seit seinem *Ersten Entwurf einer Philo-*

sophie der Natur (1799) bewegt. Erst unter Zuhilfenahme der frühen Systementwürfe Schellings können die grundlagentheoretischen Ausführungen in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* in ihrer konkreten Durchführung als Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie und ihren vermittelnden Thematisierungen in Kunst, Philosophie und Religion sichtbar gemacht und durchgeführt werden. Doch all diese vernunftwissenschaftlichen Erkenntnisse der natürlichen und menschlichen Welt funktionieren nur aufgrund eines vorausgehenden Erfahrungsbezuges zur Wirklichkeit (Krüger 130), der aber bezogen auf die Idee Gottes nicht mehr gegeben ist. Hier stößt das Denken innerhalb der Vernunftwissenschaft (negativen Philosophie) an eine absolute Grenze, die es „verzweifeln“ lässt (Krüger 105) und zu einer praktischen Umkehr in eine positive Philosophie weitertreibt.

Hier nun – in der Mitte seines Buches – stößt Malte Dominik Krüger zu seiner zentralen Thematik der „Durchführung der Trinitätslehre in der positiven Philosophie“ Schellings vor. Schon seit seinen *Philosophischen Untersuchungen zum Wesen der menschlichen Freiheit und ihren damit zusammenhängen Gegenständen* (1809) hat Schelling deutlich gemacht, dass die menschliche Freiheit zum Guten und zum Bösen nur denkbar ist, wenn das Absolute selbst als Freiheit gedacht wird, also den Menschen freisetzt, auch wider es zu entscheiden. Diese Problematik führt Schelling Schritt für Schritt zur Ausgestaltung seiner positiven Philosophie, die Krüger aus der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832) beeindruckend nachzuzeichnen und zu interpretieren versteht.

Eine Freiheit des Absoluten kann nur gedacht werden unter der Voraussetzung dreier Potenzen im Absoluten: dem Sein (Objekt), dem Logos (Subjekt) und dem beides vermittelnden Geist (Subjekt-Objekt). Die absolute Freiheit aber liegt darin über alle drei Potenzen mächtig zu sein und diese absolute Freiheit nennen wir Gott. (Krüger 178) Diese trinitarische Struktur in der allein göttliche Freiheit gedacht werden kann, ist gleichsam das Bild Gottes vor der Schöpfung, die Mehrzahl Gottes, „Elohim“, in der Genesis. Mit der Schöpfung und durch sie kommt Bewegung in die drei Potenzen, die nun erst als eigenständige göttliche Gestalten in Erscheinung treten. Denn durch die Schöpfung setzt Gott aus seinem Sein das eigenständige Sein der Natur aus sich heraus – an dem das Wirken des Vaters als immer schon Vergangenes, das niemals Gegenwart war, sichtbar wird. Dies aber fordert heraus, dass nun auch die zweite Potenz des Logos als selbständige Gestalt in Erscheinung tritt – das Heraustreten des Sohnes, das die gegenwärtige Zeit bestimmt. Durch das Hervortreten dieser beiden Potenzen kommt auch die dritte vermittelnde Gestalt des heiligen Geistes als auf die Zukunft hin Aufgegebenes zum Vorschein. (Krüger 197)

Da diese trinitarisch Struktur des Absoluten, die zugleich die Geschichte strukturiert, wie dies Schelling schon seit den *Weltaltern* (1811–1815) darlegt, grundsätzlicher Natur ist, unterstreicht Krüger ihre „transzendente Stellung gegenüber der christlichen Offenbarungsreligion“: „Die Trinitätslehre gibt es nicht aufgrund des Christentums, sondern das Christentum gibt es aufgrund der Trinitätslehre.“ (Krüger 199f.) Daher schreitet Krüger von hier aus direkt zur Erläuterung des „Gehalt[s] der christlichen Trinitätslehre“ über, also zur Darstellung der Dreieinigkeit von Vater, Sohn und heiliger Geist – wobei die dritte Gestalt bei Krüger fast nur beiläufig mitgeführt wird. Wodurch – ungewollt – der Eindruck einer deduktiven Ableitung entsteht.

Wechseln wir von hier her zur bewusstseinsgeschichtlichen Durchführung der *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung*. Der Trinität göttlicher Gestalten entspricht eine ebensolche trinitarische Struktur des Bewusstseins, die ja bereits im „reinen Denken“ sichtbar wird. Alles Bewusstsein ist „notwendig Gott-setzendes Bewusstsein“, d.h. es ist nicht aus sich selbst konstituiert, sondern in seinen Potenzen auf etwas bezogen, aus dem es ist. (Krüger 199) Wo nun das Gott-setzende Bewusstsein nicht nur in seinen Potenzen als solchen, sondern in seinem geschichtlichen zum Bewusstsein-Kommen betrachtet wird, da finden wir es zunächst in die Mythologie verstrickt.

Als tiefste Schicht allen religiösen Ahnens finden wir einen vagen Monotheismus, die Anbetung des alles beherrschenden Himmelsumschwungs. Doch je mehr sich das Bewusstsein bemüht sich seiner eigenen Potenzen zu bedienen, umso mehr treten ihm diese Potenzen als eigene, es beherrschende Göttergestalten entgegen – dies ist die Theogonie, die Schelling in seiner *Philosophie der Mythologie* nachzuzeichnen und zu entschlüsseln versucht. Erst im Judentum und in den griechischen Mysterienkulten beginnt das Bewusstsein sich aus dem es beherrschenden mythologischen Prozess zu befreien. Das Bewusstsein wird sich seiner als notwendig Gott-setzendes und damit implizit als Gott-gesetztes bewusst und hofft auf einen kommenden, sich ihm offenbarenden Gott der Freiheit.

Zu diesem Gott der Freiheit wird das Gott-setzende Bewusstsein – wie Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* darlegt – durch Jesus von Nazareth geführt. Denn Jesus hätte sich selbst als Herr des Seins vergöttlichen können. Doch gerade das tut er nicht, sondern unterstellt sich in Freiheit dem Vater, versteht sich als Weg zum Vater – und darin wird er zu Christus – wie Schelling betont. (Schelling XIV 37, *Urfassung* 579) Doch damit endet noch keineswegs der Bewusstwerdungsprozess, denn nun erst „erfolgt der Beginn der Menschwerdung im Geist“ (Krüger 256) –, die Annahme der freien Nachfolge in der christlichen Gemeinschaft, die erst in der johanneischen

Kirche der Zukunft, die es zu erstreben gilt, abgeschlossen sein wird. (Krüger 263)

Ich habe hier in groben Zügen versucht, den Gedankengang, der in der positiven Philosophie Schellings und noch betonter in deren Nachzeichnung durch Krüger sehr viel stärker in christlich-theologischer Begrifflichkeit ausgeführt wird, in möglichst philosophisch neutraler Sprache wiederzugeben, um so nun den Kern der Ausführungen von Malte Dominik Krüger besprechen zu können.

Ohne Zweifel bestechen die Darlegungen von Malte Dominik Krüger durch ihre genaue Nachzeichnung des Argumentationsgangs und durch die Herausarbeitung des in der göttlichen Freiheit gipfelnden trinitarischen Grundgedanken der Spätphilosophie Schellings. Und es ist sicherlich für einen Theologen nichts Ehrenrühiges, wenn zudem unterstrichen wird, dass durch diese Arbeit die Trinitätslehre Schellings theologisch gelesen und für die (protestantische) Theologie fruchtbar gemacht werden soll. Oder, um es mit dem von Krüger vergessenen Karl Jaspers zu sagen, es wird immer schon von der Gewissheit des christlichen Offenbarungsglaubens her argumentiert, nicht aber aus der Selbstbeschränkung des „philosophischen Glaubens“, dem Schelling mit seiner „philosophischen Religion“ vielleicht näher stand, als selbst Jaspers wahrhaben wollte.⁴⁰

Um die Theologen für Schelling einzunehmen, verstärkt Krüger sogar noch die von Martin Heidegger – den er nur peripher erwähnt – kritisch herausgehobenen onto-theologischen Züge der Spätphilosophie Schellings, indem er deren Trinitätslehre in die Nähe der „orthodoxen Patrozentrisk“ rückt. (Krüger 287) Zu Recht betont Krüger, dass dies nicht die Intention Schellings ist (Krüger 296), wohl aber seine eigene – so muss man daraus schließen. Wo bleibt aber dann das entscheidende – mit Kant geteilte – Motiv der positiven Philosophie Schellings, dass es keinen Beweis Gottes geben kann, sondern nur einen durch unser geschichtliches Handeln hindurch zu führenden Erweis Gottes.

Entschieden bekennt sich Malte Dominik Krüger zur Dogmatik des Athanasius und straft Arius von Alexandria mit hochmütiger Ablehnung (Krüger 287ff.). Wird er aber dadurch der in eine Phänomenologie des Gottsetzenden Bewusstseins eingebetteten Christologie Schellings gerecht? Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang auch, dass Krüger weder das *Schel-*

⁴⁰ Siehe hierzu Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Religion als symbolische Form und/oder als Offenbarung“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Helmut Schneider (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, Kassel 2012, 231ff.

ling- Buch des Philosophen und Pastors Hans Ehrenberg⁴¹ noch dessen theologische Fortführung Schellings in *Die Heimkehr des Ketzers* (1920) in seine Forschungsdiskussion einbezieht. Dadurch entgeht ihm auch, dass der von ihm angesprochene „jüdisch-christliche und interreligiöse Dialog“ (Krüger 291) bereits von den Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig – dessen Name bei Krüger nur indirekt auftaucht – im Rückgriff auf Schelling schon einmal weit fortgeschrittener als heute begonnen hat. Gerade aus Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921)⁴² ist zu lernen, dass es auch eine jüdische trinitarische Bestimmung der göttlichen Freiheit geben kann. Schellings positive Philosophie existentieller Standortfindung in der Geschichte, die Krüger als „praxisgebundene Diagnose“ charakterisiert (Krüger 311), wird erst durch Ehrenberg und Rosenzweig – gemäß der allerersten Begeisterung Sören Kierkegaards in Schellings Berliner Vorlesung – in den Horizont einer existentiell-praktischen Bewährung in der Geschichte fortgeführt.

Die weitere theologische Diskussion um Schellings negative und positive Spätphilosophie, wird ohne Zweifel immer auf die subtile Rekonstruktion von Malte Dominik Krügers *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie* zurückgreifen müssen, aber sie darf dabei nicht zu einer Dogmatik führen, daher gilt es auch an andere weiterführende Diskussionsbeiträge zu erinnern.

3. Welche Freiheit – Marionette oder Ekstasis?

Das Zeit- und Geschichtsproblem, das schon in Malte Dominik Krügers Schelling-Interpretation eine wichtige Rolle spielt, wird in der Habilitationsschrift von Kurt Appel *Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling* ins Zentrum gerückt.⁴³ Dabei geht es Appel nicht so sehr um Textauslegungen, sondern um ein Philosophieren mit Schelling und Hegel über die Grundlegung einer „Theologie der Zeit“ (Appel 22), d.h. über den Sinn unserer zeitlichen und geschichtlichen Existenz im Angesicht Gottes.

⁴¹ Hans Ehrenberg, *Disputation. Drei Bücher zum Deutschen Idealismus*, 3 Bde., Bd. I: *Fichte*, Bd. II: *Schelling*, Bd.: III: *Hegel*, München 1923–1925 sowie Hans Ehrenberg, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920.

⁴² Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt a.M. 1988.

⁴³ Kurt Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008.
Ursprüngliche Besprechung: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Zur Neuentdeckung Schellings für die Theologie“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XLI (2009), 205ff.

Um diese Problemstellung zu erschließen, spannt Appel in ausführlichen Vorkapiteln einen großen Bogen, der von Leibniz über Kant bis zu Heidegger reicht. Durch den Vormarsch der neuzeitlichen Wissenschaften mit ihrem entleert-verrechnenden, linear-chronologischen Zeitverständnis, wird zunehmend die Frage nach dem Sinn unseres Daseins in der Welt verdrängt, dem stellt sich die Philosophie entgegen und kommt dabei nicht darum herum bis zu letzten theologischen Sinnhorizonten vorzudringen.

In gewisser Weise nimmt Schelling die Motive der drei Denker auf oder voraus, radikalisiert sie jedoch auf eine neu gestellte existentielle Sinnfrage hin: „Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“ (Schelling XIII, 7) Diese existentielle Sinnfrage kann niemals allgemein vernunftwissenschaftlich beantwortet werden, denn sie fragt nach einem möglichen Sinn des geschichtlichen Daseins überhaupt, aus und in dem wir den Sinn unseres je eigenen Dasein finden können. Solange der Mensch noch vernunftwissenschaftlich nach allgemeinen Erklärungen des „Was“ des Seienden sucht, kann er nicht an das „Dass“ der Existenz nicht herankommen. Erst durch die „Geistestat“ einer „Ekstasis“ aus dem Wissenwollen, wird er zum Vernehmen des Anders gelangen, aus dem auch er als daseiender ist. „Der Mensch ist nur dann der Zeit nicht heillos ausgeliefert, wenn er ihre innere Einheit finden und von diesem ‚Zentrum‘ aus auch ‚Vergangenheit wissen‘, ‚Gegenwärtiges erkennen‘ und ‚Zukünftiges ahnen‘ kann.“ (Appel 138)

Schon allein um die Zeit in ihrer Dreigestaltigkeit zu verstehen, ist es notwendig, die absolute Freiheit in ihrer Mächtigkeit über diese trinitarische Struktur zu bedenken. Schellings positive Philosophie ist der Versuch das Dasein und die Geschichte in die wir gestellt sind, als Offenbarungsgeschichte zu erfahren, sie als „unsere Geschichte“ eingefügt in die „Geschichte Gottes“ (Appel 156) zu verstehen. Wir müssen uns aber bewusst halten, dass wir hier im Medium positiver Philosophie keinen Beweis des Dasein Gottes führen können, sondern immer nur – ausgehend von der „Unvordenklichkeit der Existenz“ – durch unsere sich in die Sinnhoffnung einer Offenbarungsgeschichte einfügendes sinngebendes Handeln hindurch einen Erweis Gottes zu führen vermögen. Dieser Erweis Gottes ist ein „durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender ..., der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie.“ (Schelling XI 571; Appel 159)

Von diesem existentiell-geschichtlichen Verständnis der positiven Philosophie Schellings her stellt Appel nicht so sehr die Bestimmung der Trinität

ins Zentrum seiner Diskussion, sondern das notwendig „Gott-setzende Bewusstsein“, das sich darin als von Gott gesetztes Bewusstsein erfährt. (Appel 161). Mit Berufung auf das „Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“ (1796) spricht Kurt Appel von Schellings Erzählung der Mythologie und Offenbarung als von einem zweiten, einem „neuen Mythos“, einer „verheißungsvollen Erzählung der „Offenbarung Jesu Christi“ als einer geschichtlichen Sinnorientierung für die je eigene Bewährung in der Geschichte. Dabei ist „die Offenbarung nicht als ein von der menschlichen Geschichte abgetrenntes Geschehen“ (Appel 192) zu betrachten, sondern sie ereignet sich mitten in ihr selbst. Indem Jesus von Nazareth sich jeglichen Vergöttlichungsversuchungen entzieht, sich dem Vater unterstellt und seine Sendung bis in den Tod erfüllt, wird er – wie Schelling betont – zu Christus und wird uns zur Wegorientierung unserer geschichtlichen Bewährung vor und mit Gott. „Das Tun des Sohnes als des Menschen, der von sich und seiner Allmachtsphantasie abgelassen hat, wird darin Tun Gottes und der Sohn macht auf diese Weise nicht nur ‚die unsichtbare Gottheit auf das glänzendste sichtbar‘ (Schelling *Urfassung* 528), sondern wird im eigentlichen Sinne Sohn Gottes.“ (Appel 188)

Von hier aus wendet sich Kurt Appel Hegel zu, wobei er sich zunächst auf die Bestimmung der Liebe in Hegels theologischen Jugendschriften rückbezieht, da ihm darin der Schlüssel für seine ganze Hegel-Deutung liegt. Liebe bestimmt den Anderen nicht, sondern lässt ihn frei, zugleich aber erfährt „Liebe sich nicht als Getrenntes [...], denn die Liebenden sind ein in ihr“. Dies ist es, was Hegel als den „tiefsten Grund jeder Vereinigung“ im Geiste anspricht. „Dieser Gedanke [...] übersteigt dabei jede endliche Erfahrung und führt mitten in die mystisch-religiöse Dimension der Liebe. Es ist nicht zuletzt das Verhältnis bzw. die mystische Vereinigung von Mensch und Gott, in besonderer Tiefe in der Kommunion der christlichen Eucharistiefeyer zum Ausdruck gebracht.“ (Appel 216) So leuchtet auch hier schon das titelgebende Motiv *Zeit und Gott* aus den Jugendschriften Hegel hervor, das – wie Appel meint – in den spekulativen Schriften Hegels dann zu Vollendung geführt wird: „*Der Sinn der Zeit liegt in der menschlichen Entsprechung gegenüber dem göttlichen Logos*, die sich in der Offenbarung Gottes als einiges Leben in den Trennungen und Verwerfungen des menschlichen Lebens auf dieser Erde zum Ausdruck bringt, wobei entscheidend ist, dass diese Form der Manifestation Gottes [...] erfahren wird [...] in der Anerkennung, dass der Mensch Gast auf dieser Erde ist. Die Zeit ist damit markiert als der Bindestrich des Bewusst-Seins.“ (Appel 222)

In Anknüpfung an Bruno Liebrucks liest Kurt Appel sodann Hegels *Phänomenologie des Geistes* als schrittweise Konkretisierungshorizonte der An-

erkenntnis des Anderen – im Sinne eines *genetivus subjectivus* und *genetivus objectivus* – bis hin zur Offenbarung und Offenbarwerdung: „Gott IST die Liebe“. (Appel 231) Um dies noch zu untermauern, zieht Appel auch Hegels *Wissenschaft der Logik* heran, während er Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* und insbesondere Hegel *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* – ebenfalls im Anlehnung an Liebrucks (Appel 247) – ausgrenzt und abtut. So gelesen erfüllt Hegels *Phänomenologie des Geistes* nicht nur das, was Schelling mit der positiven Philosophie intendierte, sondern überwindet auch noch die Trennung von negativer und positiver Philosophie, in der Schelling noch verharrete. „Hegel trennt nicht zwischen einer dialektischen negativen Philosophie und einer (im Sinne Schellings) positiven geschichtlichen, da beide [...] bei ihm als eine Bewegung Gottes zu betrachten sind.“ (Appel 234)

Versteht man Hegels *Phänomenologie des Geistes* als einen „einzigsten spekulativen Satz“, der sich so ausdrücken lässt: „Die Substanz IST Subjekt, insofern das Subjekt Substanz IST. Beides zusammen ist der Geist.“ (Appel 232), dann wird klar, dass sie in ihrer Bewegung doppelt zu lesen ist, sowohl als die schrittweise Aufhebung des Bewusstseins in den Geist als auch als die schrittweise Offenbarwerdung des Geistes für das Bewusstsein. Beides verschmilzt in den von Appel oftmals zitierten Satz Hegels: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist.“ (Hegel 3, 145) Die theologische Pointe dieser Lesart Hegels kommt in den letzten beiden Kapiteln – „Die offenbare Religion“ und „Das absolute Wissen“ – der *Phänomenologie des Geistes* zum Vorschein – oder in Hegels christlichen Worten ausgedrückt, im „spekulativen Karfreitag“: dem „unendlichen Schmerz [...]: Gott selbst ist tot [...], aus welcher Härte allein [...] die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst [...] und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß“ (Hegel 2, 432f.) sowie im spekulativen Pfingstereignis: „Das versöhnende *Ja*, [...] – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.“ (Hegel 3, 494; Appel 287)

Über Schelling hinaus – so die These von Kurt Appel –, der über eine Ekstase der Vernunft in die positiv sinnerfüllte Zeit mit Gott eintritt, gelingt es Hegel durch den Prozess der *Phänomenologie des Geistes* alle Bewusstseinsgestalten – also auch die der „negativen Philosophie“ der Vernunftkenntnis – abschließend in das sinnerfüllte Zeitverständnis des absoluten Wissens „aufzuheben“. „Das absolute Wissen weiß dagegen, dass Gott als der Geist der an und für sich Lebendige und Gegenwärtige ist.“ (Appel 301) Zeit wird hier nicht mehr als leere Linearität eines Ablaufs bestimmt, aber auch nicht metaphysisch aus einer jenseitigen Ewigkeit abgeleitet, sondern sie ereignet sich in uns als sinnerfüllte, wo wir uns als sinnerfüllt aus dem absoluten Geist verstehen.

Schelling gelingt es die christliche Offenbarung als sinnstiftende Erzählung unserer geschichtlichen Existenz darzulegen, Hegels *Phänomenologie des Geistes* führt noch einen Schritt weiter in das christliche Erleben der Eucharistie. Das mystische Verschmelzen von endlichen und unendlichen Geist, das Hegel schon in seinen theologischen Jugendschriften ansprach, prägt auch den höchsten Gedanken der *Phänomenologie des Geistes*: „Gott ist also hier *offenbar*, wie *er ist*; *er ist so da*, wie er *an sich* ist; er ist da, als Geist. Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist; und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion.“ (Hegel 3, 554)

Die links-theologische Lektüre und Interpretation Hegels durch Kurt Appell ist ohne Zweifel faszinierend, aber tritt er damit wirklich mit dem historischen Hegel in ein Gespräch? Übergeht er – im Anschluss an Bruno Liebrucks – nicht zu schnell die eindeutige Selbstinterpretation Hegels, dass die *Phänomenologie des Geistes* die Einleitung zum System darstellt, die das Bewusstsein in das absolute Wissen aufhebt, das sich erst im System erfüllt? Und was noch viel wesentlicher ist, hebt das absolute Wissen nicht die Vorstellungswelt der Religion auf? Nun könnte man dem entgegenhalten, dass es doch gar nicht so sehr darauf ankommt, was Hegel wirklich intendiert hat, wenn es nur gelingt, durch Hegel angeregt und über ihn hinaus, etwas neu und erhebend zu Ende zu denken. Und sicherlich liegt ein solcher Versuch in Kurt Appells *Zeit und Gott* vor.

Entschieden widersprechen möchte ich allerdings Kurt Appells Versuch Schelling und Hegel eng aneinander zu rücken. Dies wird dem Ernst der Hegel-Kritik Schellings seit 1827 nicht gerecht. An dieser Stelle möchte ich nochmals auf die präzisen Darlegungen von Malte Dominik Krüger zur Differenz der negativen und positiven Philosophie bei Schelling zurückverweisen. Dass Hegel glaubt im Medium der negativen Philosophie eine positive Philosophie vorlegen zu können – wie Appell hervorhebt (234) – ist ja der große Vorwurf Schellings gegen Hegel. Hegels philosophisches Unternehmen mit seiner *Wissenschaft der Logik* – und im Grunde auch durch seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* einen ontologischen Gottesbeweis zu führen, gründet bereits auf der undifferenzierten Voraus-Setzung, dass das Sein die unmittelbarste Prädikation des Denkens ist. Genau dieses Missverständnis versucht Schelling sowohl mit der induktiven Aufklärung des reinen Denkens (Krüger 123ff.) als auch mit der die Differenz von negativer und positiver Philosophie tragenden Unterscheidung von Was-Bestimmungen und Dass-Gegebenheit kritisch aufzuhellen. Appells Polemik gegen die „absolute Position“ bei Kant und das „unvordenkliche Existieren“ bei Schelling fällt hier hinter Schellings Kritik an Hegels Prädikationstheorie zurück.

Die Differenz zwischen Schelling und Hegel reicht schon – ungewusst – in ihre Freundschaftsjahre zurück, sie zeigen sich an den unterschiedlichen Bedeutungshorizonten des Begriffs Anschauung und damit zusammenhängend ihres jeweiligen Bezuges zur Natur. Aber massiv treten die Differenzen erst dort auf, wo sie sich dem Freiheitsproblem zuwenden. Wer Freiheit denken will, kann dies nicht, ohne die absolute Freiheit Gottes zu denken, die – wie Krüger zeigte – die Freiheit über die trinitarischen Momente des Sein, des Logos und des vermittelnden Geist darstellt. Die Freiheit des Mensch aber besteht darin, dass sie – ebenfalls in dieser trinitarischen Struktur gründend –im nur aus sich selbst Sein-Wollen sich wider die göttliche Freiheit zu stellen vermag. Gerade darin erblickt Schelling das, was Jesu Leben und Lehre erfüllt bis in den Tod zu Christus werden lässt, nämlich dass er ausschlägt sich zum Herrn des Seins zu erklären, sondern sich dem Vater unterstellt. Der daraus erwachsende Auftrag der Nachfolge fordert uns Menschen zu einer Freiheit auf, die sich nicht selbstherrlich zum wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Beherrscher der Welt erklärt, sondern sich aus dem ihm offenbar gewordenen Sinn mitverantwortlich für Natur und Geschichte weiß und einsetzt.

Sagt nicht Kurt Appel Ähnliches von Hegel, wenn er mit Bruno Liebrucks sagt: „Der Mensch hat seine Freiheit daher nicht in der Autonomie von Gott, sondern er ist, wie B. Liebrucks immer wieder betont, frei als ‚dessen Marionette‘. [...] Frei handeln kann ich nur als Freigelassener! Frei sein nur als Marionette Gottes!“ (Appel 298, 308) Natürlich ist dieses Marionette-Sein aus Gott nicht undialektisch als Abhängigkeit zu verstehen, sondern aus der höchsten mystischen Verschmelzung von „endlichem und unendlichen Geist“ in der absoluten Erkenntnis Gottes (in ihrem Doppelsinn). Doch gerade einer solcher mystischen *coincidentia oppositorum* tritt Schelling – und mit ihm Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig – entgegen: Nicht das geistige Einswerden mit Gott ist das Ziel, sondern Schelling geht es ganz im Sinne Kants, um die Übernahme geschichtlicher Mitverantwortung, denn der Erweis Gottes erfolgt erst durch unser in die Zukunft ausgreifendes Handeln hindurch. So wie dies der junge Schelling bereits im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) aussprach: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“. (Schelling III, 603) Doch diese „offenbart und enthüllt [...] sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst“. (III, 602) „Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann.“ (Schelling III, 603). – Wenn sie vollendet sein wird, „dann wird auch Gott *seyn*.“ (Schelling III, 604)

Literaturhinweise

- Allwohn, Adolf: „Der Mythos bei Schelling“, in: *Kant-Studien* 61/2.
- Appel, Kurt: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008.
- Aristoteles: *Kategorien und Lehre vom Satz (Organon I/II)*, hg. u. übers. v. E. Rolfes, Hamburg 1962.
- *Nikomachische Ethik*, hg. u. übers. v. F. Dirlmaier, Frankfurt a.M. 1956.
 - *Über die Seele*, hg. u. übers. v. W. Theiler, Darmstadt 1959.
 - *Metaphysik*, hg. u. übers. v. H. Bender, Stuttgart 1870.
- Arnold, Uwe: *Die Entelechie. Systematik bei Platon und Aristoteles* (Diss. Wien 1961), Wien/München 1965.
- Barth, Heinrich: „Die negative und die positive Philosophie“, In: *Studia Philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).
- Beckers, Hubert: „Über die negative und positive Philosophie Schellings“, in: *Gelehrten Anzeiger der Akademie der Wissenschaften München*, München 1855.
- *Schellings Geistesentwicklung in ihrem inneren Zusammenhang*, München 1875.
- Benedikt, Michael: *Der philosophische Empirismus. Theorie*, Wien/Freiburg/ Basel 1977.
- Benner, Dietrich: *Theorie und Praxis. Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx*, (Diss. Wien 1964), Wien/München 1966.
- Benz, Ernst: „Schellings theologische Geistesahnen“, in: *Studia Philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).
- Bloch, Ernst: *Tübinger Einleitung in die Philosophie* I, Frankfurt a.M. 1963.
- *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt a.M. 1972.
 - *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a.M. 1977.
- Buchheim, Thomas: *Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg 1992.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bde., Bd. I: *Die Sprache* (1923), Bd. II: *Das mythische Denken* (1925), Bd.: *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt 1956ff.
- Danz, Christian: *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Descartes, René: *Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie*, hg. u. übers. v. L. Fischer, Leipzig 1926.
- *Abhandlungen über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs*, hg. u. übers. v. L. Fischer, Leipzig 1926.
- Ehrenberg, Hans: *Disputation. Drei Bücher zum Deutschen Idealismus*, 3 Bde., Bd. I: *Fichte*, Bd.: *Schelling*, Bd.: III: *Hegel*, München 1923–1925.
- *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung*, Würzburg 1920.
- Ehrhardt, Walter E.: *Schelling Leonbergensis und Maximilian II von Bayern – Lehrstunden der Philosophie*, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1989.
- Ehrhardt, Walter E. (Hg.): *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., Hamburg 1992.
- Eliade, Mircea: *Geschichte der religiösen Ideen*, 3 Bde., Freiburg/Basel/Wien 1978ff.

- Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe* in 11 Bden., hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1834ff. (zit. in der Schreibweise von *Ausgewählte Werke* in 6 Bde., hg. von Fritz Medicus, Darmstadt 1962).
- Fichte, Immanuel Hermann: *Die Idee der Persönlichkeit und die individuelle Fortdauer*, Berlin 1834.
- Fischer, Kuno: *Schellings Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg 1923.
- Fischer, Franz: *Systematische Untersuchung zum Affinitätsproblem* (Diss. Wien 1955), Wien 2009.
- Frank, Manfred: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a.M. 1975.
- Frank, Manfred (Hg.): *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt a.M., 1977.
- Frank, Manfred/Kurz, Gerhard (Hg.): *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a.M. 1975.
- Franz, Albert: *Philosophische Religion. Eine Auseinandersetzung mit dem Grundlegungsproblem der Spätphilosophie F. W. J. Schellings*, Amsterdam 1992.
- Fuhrmans, Horst: *Schellings letzte Philosophie*, Berlin 1940.
- „Die Philosophie der Weltalter“, in: *Studia Philosophia XIV* (Schelling-Tagung 1954).
 - *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1809–1821*, Düsseldorf 1954.
- Givsan, Hassan. „Ekstasis‘ oder die Chymische Hochzeit in Schellings ‚positiver‘ Philosophie“, in: Heinz Paetzold/Helmut Schneider (Hg.), *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdiétrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, Kassel 2010, 111ff.
- Hamann, Johann Georg. *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, Leipzig 1782.
- *Schriften*, ausg. u. hg. v. Karl Widmaier, Leipzig 1921 (Briefe zusätzlich nach Empfänger und Datum zitiert).
 - *Sokratische Denkwürdigkeiten*, in: *Entkleidung und Verklärung. Eine Auswahl aus Schriften und Briefen des „Magus in Norden“*, hg. v. Martin Seils, Berlin 1963.
- Hartmann, Eduard von: *Schellings philosophisches System*, Leipzig 1857.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe* in 20 Bden., hg. v. Hermann Glockner, Stuttgart 1927–1940, (Römische Bandzahlen).
- *Werke* in 20 Bden., hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt a.M. 1970, (Arabische Bandzahlen).
 - *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hg. u. übers. v. Friedhelm Nicolin u. Otto Pöggeler, Hamburg 1959
 - *Briefe von und an Hegel*, 4 Bde, hrsg. von J. Hoffmeister und R. Flechsig, Hamburg 1961.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 1957.
- *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen 1959.
 - *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971.
- Heimsoeth, Heinz: *Metaphysik der Neuzeit*, München-Berlin 1929.
- Heintel, Erich: „Philosophie und Gotteserkenntnis im Altersdenken Schellings“, in: *Wissenschaft und Weltbild VII*, 11/12.
- *Hegel und die Analogia entis*, Bonn 1958.
 - „Sprachphilosophie“, in: *Deutsche Philologie im Aufriß*, Berlin-Bielefeld-München 1956.
 - „Herder und die Sprache“, in: J. G. Herder, *Sprachphilosophie*, Hamburg 1960.
 - „Der Begriff des Menschen und der ‚spekulative Satz‘“, in: *Hegel-Studien I*, 1961.
- Heintel, Peter: *System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers* (Diss. Wien 1963), Wien/München 1967.

- Hemmerle Klaus: *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie*, Freiburg/Basel/Wien 1968.
- Herder, Johann Gottfried: *Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1799.
- *Sprachphilosophische Schriften*, hg. v. Erich Heintel, Hamburg 1960.
- Hildebrandt, Kurt: „Die Geltung der Mythologie Schellings“, in: *Deutsche philosophische Hefte* XV, 1/2 (1955).
- Holz, Hans Heinz: „Schelling über Leibniz“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2/7 (1955).
- Hönigswald, Richard: *Philosophie und Sprache. Problemkritik und System*, Basel 1937.
- Horn, Joachim Christian: *Monade und Begriff. Der Weg von Leibniz zu Hegel*, (1952) Hamburg 1982.
- *Die Struktur des Grundes. Gesetz und Vermittlung des ontischen und logischen Selbst nach G.W. Leibniz*, (1971) Wiesbaden 1983.
- „Über ein einfaches Symbol zur Identität und Unterscheidung von Natur und Geist“, in: Wolfdieterich Schmied-Kowarzik (Hg.): *Objektivierungen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie im Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958)*, Berlin 1985.
- Hornstein, Herbert: *Bildsamkeit und Freiheit. Ein Grundproblem des Erziehungsdenkens bei Kant und Herbart*, Düsseldorf 1959.
- Humboldt, Wilhelm von: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836.
- *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java*, Berlin 1838.
- *Gesammelte Schriften*, hg. v. Albert Leitzmann, Berlin 1903ff.
- *Werke in 5 Bden.*, hg. von A. Flitner und K. Giel, Darmstadt 1960 ff.
- Jacobi, Friedrich Heinrich: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendessohn*, Darmstadt 2000.
- *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, in: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt 1967.
- Jamme, Christoph/Schneider, Helmut (Hg.): *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1984.
- Jaspers, Karl: „Schellings Größe und sein Verhängnis“, in: *Studia Philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).
- *Schelling. Größe und Verhängnis*, München 1955.
- Kainz, Friedrich: *Psychologie der Sprache*, Bd. I, Stuttgart 1941.
- Kant, Immanuel: *Werke in 6 Bden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1956 f., zit. nach den Originalpaginierung A und B.
- *Opus postuum*, Darstellung mit Originalstellen von E. Adickes (*Kant-Studien* Ergbd. 50), Berlin 1920.
- Kasper Walter: *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.
- Kierkegaard, Sören: *Werke in 5 Bden.*, hg. u. übers. v. Liselotte Richter, Reinbek 1960ff.
- Klein, Hans-Dieter: *Leibnizens Monade als Ich und substantielle Form*, (Diss. Wien 1962).
- Knittermeyer, Hinrich: *Schelling und die romantische Schule*, München 1928.
- Koktanek, Anton Mirko: *Schellings Seinslehre und Kierkegaard*. Mit Erstausgaben der Nachschriften von Mittermaier und Kierkegaard, München 1962.
- Kroner, Richard: *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Tübingen 1921/1924.
- Krüger, Malte Dominik: *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie*, Tübingen 2008.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Kleinere philosophische Schriften*, hg. v. R. Habs, Leipzig 1883.
- *Deutsche Schriften*, hg. von W. Schmied-Kowarzik, Leipzig 1916.
 - *Die Theodizee*, übers. v. Artur Buchenau, Leipzig 1925.
 - *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, hg. u. übers. v. W. v. Engelhardt/H. H. Holz, Frankfurt a.M. 1961.
- Levi-Strauss, Claude: *Mythologica*, 4 Bde., Frankfurt a.M. 1971ff.
- Liebrucks, Bruno: „Entwurf eines Systems der Sprachphilosophie“, in: *Kant-Studien* 41, 3/4 (1936).
- *Sprache und Bewußtsein. Band 1: Einleitung – Spannweites des Problems*, Frankfurt a.M. 1964.
- Knittermeyer, Hinrich: *Schelling und die romantische Schule*, München 1929.
- Sanfrancioni, Aldo: *Krisis. Eine Lektüre der „Weltalter“ Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992.
- Leese, Kurt: *Philosophie und Theologie im Spätidealismus*, Berlin 1929.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke* in 43 Bden., Berlin 1956 ff.
- Marx, Karl: *Werke – Schriften – Briefe* in 7 Bden., hg. v. Hans-Joachim Lieber /Peter Furth, Darmstadt 1962ff., Bd. I: *Frühe Schriften I* (1962).
- Medicus, Fritz: „Einleitung“ zur *Fichte Auswahl I*, Leipzig 1922.
- Michelet, Carl Ludwig: *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Berlin 1843.
- Oeser, Erhard: *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems*, (Diss. Wien 1962), Wien/München 1965.
- Paetzold, Heinz/Schneider, Helmut (Hg.): *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, Kassel 2010.
- Siegbert Peetz: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt a. M.:1995.
- Platon: *Werke*, übersetzt von Fr. Schleiermacher, zit. nach Stephanus-Nummerierung, hg. v. W. F. Otto/E. Grassi, Hamburg 1957 f.
- Plessner, Helmut: „Das Identitätssystem“, in: *Studia Philosophia XIV* (Schelling-Tagung 1954)
- Plotin: *Auswahlband*, hg. u. übers. v. H. Harder, Frankfurt a.M. 1958.
- Rosenzweig, Franz: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg 1917.
- *Der Stern der Erlösung* (1921) Frankfurt a.M. 1988.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
- *Sämtliche Werke* in 14 Bden., hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856–61 (I–XIV).
 - *Die Weltalter. Fragmente*, hg. v. M. Schröter, München 1946, (Weltalter).
 - *Aus Schellings Leben in Briefen*, hg. von G.L. Plitt, 3 Bde., Leipzig 1869 (Br.).
 - *Fichte-Schelling. Briefwechsel*, hg. v. Walter Schulz, Frankfurt a.M. 1968 (F/S Br.).
 - *König Maximilian II von Bayern und Schelling. Briefwechsel*, hg. v. L. Trost /F. Leist, Stuttgart 1890 (M Br.).
 - *Stuttgarter Privatvorlesung (1810)*, hg. v. Milos Vetö, Torino 1973.
 - *Initia Philosophiae universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820–1802*, hg. v. Horst Fuhrmans, Bonn 1969.
 - *Weltalter-Fragmente*. (Aus dem Berliner Nachlass), 2 Bde., hg. v. Klaus Grottsch. Mit einer Einleitung von Wilhelm Schmidt-Biggemann, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.
 - *System der Weltalter. Münchner Vorlesungen 1827/28*, hg. v. Siegbert Peetz, Frankfurt a.M. 1990.

- *Philosophische Entwürfe und Tagebücher* hg. v. Lothar Knatz/Hans Jörg Sandkühler/Martin Schraven, Bd. 1: *1809–1813 Philosophie der Freiheit und der Weltalter*, Hamburg 1994; Bd. 2: *1814–1816 Die Weltalter II – Über die Gottheiten von Samothrake*. Hamburg 2002; Bd. 14 *1849 Niederlage der Revolution und Ausarbeitung der reinrationalen Philosophie*, Hamburg 2007; F.W.J. Schelling, *Das Tagebuch 1948. Positive Philosophie und demokratische Revolution*, hg. v. Hans Jürg Sandkühler/ Alexander von Pechmann/Martin Schraven, Hamburg 1990.
- *Einleitung in die Philosophie*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, 2 Bde., hg. v. Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992.
- *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesung 1841*, hg. v. Andreas Roser/Holger Schulten, eingel. v. Walter E. Ehrhardt, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- Schmied-Kowarzik, Walther: *Zeit und Raum*, (1908), Kassel 1986.
- „Gotteserlebnis und Welterkenntnis“, in: *Festschrift für Johannes Volkelt*, München 1918. (Wieder aufgenommen in Walther Schmied-Kowarzik,
- „Immanuel Kant“. Festrede Universität Dorpat, in: *Dorpater Nachrichten* 102/3 (1924).
- „Das unendliche Sein und das endliche Seiende“, in: *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie und Pädagogik* III, 4 (1951).
- *Frühe Sinnbilder des Kosmos. Gotteserlebnis und Welterkenntnis in der Mythologie*, Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf 1974.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietch: *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, Diss. Wien 1963.
- „Schelling – Kierkegaard – Marx“, in: *Schelling Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, hg. v. Mirko Koktanek, München 1965, 193ff.
- *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen, Kastellaun, Düsseldorf 1974.
- *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marx-schen Theorie*, Freiburg/München 1981.
- „Das spekulative Wissen oder die Ekstasis des Denkens“, in: Hans Peter Duerr (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1981, II, 112ff.
- *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München 1984.
- „Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854)“, in: Gernot Böhme (Hg.), *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989, 241ff.
- „Freiheit – Recht – Geschichte. Anmerkungen zur praktischen Philosophie Schelling“, in: Hans-Martin Pawlowski/Stefan Smid/Rainer Sprecht (Hg.): *Die praktische Philosophie Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 313ff.
- „Wirklichkeit. Eine Skizze zum Denkweg Schelling“, in: Adolf Vukovich, Ulrich Bartosch, Guido Pollak, Hans-Joachim Reinecke (Hg.), *Natur-Selbst-Bildung. Festschrift für Joachim Christian Horn*, Regensburg 1990, 38ff.
- *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München 1991.
- „Selbst und Existenz. Grundanliegen und Herausforderung der Naturphilosophie Schellings“, in: Hans Michael Baumgartner/Wohlem G. Jacobs (Hg.): *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, 2 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, I, 111ff.

- „Neuere Versuche, die Spätphilosophie Schellings zu entschlüsseln“ in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), 217ff.
- „Von der wirklichen, von der ideydenen Natur“. *Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996.
- „Eine Fundgrube für die Schelling-Forschung wird erschlossen“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVIII (1996), 205ff.
- „Siegbert Peetz, *Die Freiheit im Wissen*“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997), 230ff.
- „F.W.J. Schelling. Philosophie der Mythologie“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), 244ff.
- „Christian Danz, Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), 246ff.
- „Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – ‚Darstellung des Naturprocesses‘ (1843–44)“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), Wien 1999, 171ff.
- *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg 1999.
- „Weitere Puzzelsteinchen aus den Überbleibseln des Schelling-Nachlasses“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXIV (2002), S. 255ff.
- „Wegbahnung zu Schellings positiver Philosophie – eine alter Streit“, in: Heidelinde Beckers und Christine Magdalene Noll (Hg.), *Die Welt als fragwürdig begreifen – ein philosophischer Anspruch*, Würzburg 2006.
- „Zur Neuentdeckung Schellings für die Theologie“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XLI (2009), 205ff.
- „Die Freiheit und das Absolute“, in: Heinz Paetzold / Helmut Schneider (Hg.), *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, Kassel 2010, 265ff.
- „Religion als symbolische Form und/oder als Offenbarung“, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik/Helmut Schneider (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, Kassel 2012, 231ff.
- *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, Frankfurt a.M. 2014.
- *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München 2015.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Objektivierungen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie im Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958)*, Berlin 1985.
- Schrader-Klebert, Karin: *Das Problem des Anfangs in Hegels Philosophie* (Diss. Wien 1963), Wien/München 1969.
- Schröter, Manfred, „Vorwort“ zu Friedrich Wilhelm .Joseph von Schelling, *Die Weltalter. Fragmente*, München 1946.
- „Mythopoesie“, in: *Studia Philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).
- Schulz, Walter: „Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“, in: *Studia Philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).
- *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Tübingen 1955.
- „Einleitung“ zu F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg 1957.
- Schulz, Walter (Hg.): *Fichte-Schelling. Briefwechsel*, Frankfurt a.M. 1968.
- Staier, Emil: „Schellings Schwermut“, in: *Studia Philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).

- Stüttler, Joseph A.: „Schellings Philosophie der Weltalter“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XVI, 4 (1962).
- Szilasi, Wilhelm: „Schellings Anfänge und die Andeutung seines spätern Anliegens“, in: *studies philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).
- Theunissen, Michael: „Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976).
- Thomas von Aquin: *Über das Sein und Wesen (De ente et Essentia)* (1252), hg. u. übers. von Rudolf Allers, Frankfurt a.M. 1959.
- Vukovich, Adolf/Bartosch, Ulrich/Pollak, Guido/Reinecke, Hans-Joachim (Hg.): *Natur-Selbst-Bildung. Festschrift für Joachim Christian Horn*, Regensburg 1990.
- Wagner, Hans: *Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis*, München/Basel 1953.
- Weischedel, Wilhelm (Hg.): *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling*, Darmstadt 1967
- Wieland, Wolfgang: *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956.
- Wilson, John Elbert: *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.
- *Schelling und Nietzsche. Zur Auslegung der frühen Werke Friedrich Nietzsches*, Berlin 1996.
- Zeltner, Hermann: „Der Mensch in der Philosophie Schellings“, in: *Studia Philosophia* XIV (Schelling-Tagung 1954).

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge

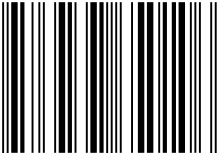
- Band 1
Kassel 2008
ISBN 978-3-89958-412-7
€ 19,00
- Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis
in der Pädagogik
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
- Band 2
Kassel 2009
ISBN 978-3-89958-488-2
€ 19,00
- Anfänge bei Hegel
für Helmut Schneider zum 70. Geburtstag
W. Schmied-Kowarzik, H. Eidam (Hg.)
- Band 3
Kassel 2010
ISBN 978-3-89958-539-1
€ 19,00
- Schellings Denken der Freiheit
für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geb.
H. Paetzold, H. Schneider (Hg.)
- Band 4
Kassel 2011
ISBN 978-3-89958-566-7
€ 19,00
- Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit
um die Kritik der politischen Ökonomie
Hans Immler und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
- Band 5
Kassel 2012
ISBN 978-3-89958-592-6
€ 19,00
- Zwischen den Kulturen
Im Gedenken an Heinz Paetzold
W. Schmied-Kowarzik, H. Schneider (Hg.)
- Band 6
Kassel 2014
ISBN 978-3-89958-700-2
€ 29,00
- Das Denken Rosenzweigs zwischen
Theologie und Philosophie
Francesco Barba

kassel university press
Tel.: 0561/8042144

Diagonale 10, 34127 Kassel
www.upress.uni-kassel.de



ISBN 978-3-7376-5010-6



9 783737 650106 >